COLLEZIONE

DI

OPUSCOLI DANTESCHI

INEDITI O RARI

DIRETTA

DA

G. L. PASSERINI

Vol. 110°-111°-112°-113°

FIRENZE

PRESSO LA DIREZIONE DEL « GIORNALE DANTESCO »

Piazza Cavour, 11

1912

GIOVANNI BUSNELLI

IL CONCETTO E L'ORDINE

DEL

'PARADISO' DANTESCO

INDAGINI E STUDII

PRECEDUTI DA UNA LETTERA

DI

FRANCESCO FLAMINI

PARTE II.

L'ORDINE

CITTÀ DI CASTELLO

CASA TIPOGRAFICO - EDITRICE S. LAPI

1912

PARTE SECONDA.

L'ORDINE DEL 'PARADISO' DANTESCO

Capitolo I.

L'ordinamento dei beati

§ 1. Dante e San Tommaso. — § 2. La questione dell'ordinamento morale del Paradiso e le varie sentenze. — § 3. La via dei cieli e i due criterî ordinativi: il teologico e l'astrologico.

I.

La poesia dantesca, figlia dell'epoca aurea delle maestose cattedrali cristiane, ne ritrae tutte le fattezze, e le linee nell'universalità sua quasi gotica di forme, di simboli, di enigmi, di pensieri poggianti e abbracciantisi come in un amplesso di pace e d'amore nell'aperto e sublime aere de' cieli. Il tempio medievale ha le sue profonde ed oscure grotte, ricettacolo delle pietre informi, ma non sfuggenti all'ordine, di che risulta il massiccio delle fondamenta nelle prime linee della struttura architettonica, la quale di lí s'eleva con piú potente ordine di piani e d'intrecci, piú dritta e torreggiante con pavimenti e pareti istoriate, arboree colonne, maestose aperture, onde lo sguardo fuori spazia per l'universo e la luce entra radiosa. Non altrimenti nel poema dantesco. Su dal mondo sotterraneo dell'Inferno si inalza all'aperto la montagna del Purgatorio, che sopra ogni

altra altezza giganteggia fuori dell'edificio terrestre, e s'eleva colla sua cima fino a porre la testa di là dalle nuvole; nel cielo piú alto e tranquillo, nel vestibolo del Paradiso.

Tutto è numero, peso e misura nel sacrato poema, immenso nella sua unità e nell'armonia delle sue parti; sicché nel ciclo artistico ottiene quella lode e quel posto, che in mezzo a' trattati teologici compete al capolavoro dell'Aquinate, onde parimente al suo autore valse, ed a ragione, il titolo di San Tommaso della poesia. Perché Dante, intimamente penetrato e convinto della verità che tanto ci sublima, proposta dal Pastor della Chiesa e tenuta per fede da' popoli, vola sopra Milton e Klopstock non solo, come dice l' Hettinger,[1] qual genio poetico creatore, ma perché abbracciò nella sua totalità il pensiero cristiano, e, quel che non poterono o seppero far gli altri due, l'espresse e significò a quel modo che dentro glielo dettava fin dai primi versi

l'Amor che muove il sole e l'altre stelle.

Ecco perché nella sfera del sole, Dante e Beatrice sono centro di due corone di teologi e sapienti, i quali, pari per numero a' ventiquattro seniori che precedono il carro trionfale là sulla cima del Purgatorio, simboli dei libri del vecchio Testamento, vagheggiano intorno, quasi fossero i rappresentanti di tutti i rami del sapere ecclesiastico, procedente dal nuovo Patto,[2] non già il poeta, ma Beatrice, «la bella donna che al ciel l'avvalora»,[3]

---

[1] *Grundidee und character der göttlichen Komödie von Dante Alighieri;* Bonn, Henry, 1876, § 2.

[2] Cfr. F. Tocco, *Le correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII*, in *Arte, fede e scienza a' giorni di Dante;* Milano, Hoepli, 1901, p. 180 e segg.

[3] *Par.*, X, 91-93.

simbolo propriamente non della teologia, di cui son figurazione le due corone circolanti, ma del suo oggetto rivelato, che è quanto dire, proprio de

la verità che tanto ci sublima.

E San Tommaso, principe de' teologi, è pure il primo a dire e ammaestrar Dante di tra i fulgidi fiori della prima ghirlanda, perché veramente egli è la miglior guida nello studio degli altri teologi e sapienti.

Che il divino poeta togliesse quasi tutte le sue profonde e larghe cognizioni teologiche dall'opere dell'Aquinate, e particolarmente dalle sue Somme, non è chi lo possa ragionevolmente negare: tanti e sí chiari argomenti e riprove ce ne forniscono le tre cantiche del poema, come riguardo all'Inferno e al Purgatorio ho già altrove a sufficienza dimostrato, almeno per ciò che si riferisce alla loro struttura.[1]

Quanto al Paradiso, dopo chiaritane nella prima parte di questo lavoro la concezione, resta da investigarne l'ordinamento, non poco esso pure appoggiato all'Aquinate, quantunque, come sempre, il divino poeta sapesse valersi d'altre fonti, e farle mirabilmente confluire nel proprio concetto. La questione, sorta da poco tempo, è oggi assai dibattuta fra i dantisti, e se ne ebbe polemiche, anche vivaci, su pe' giornali e in opuscoli.

Mio intento non è esaminare o criticare le altrui soluzioni. L'esame diretto delle varie opinioni irromperebbe troppo nel campo polemico, e mi svierebbe un pochino dal primo proposito, piú positivo e indagativo. In siffatto studio però, non potendosi a meno

---

[1] Vedi G. Busnelli, *L'etica Nicomachea e l'ordinamento morale dell'Inferno di Dante*; Bologna, Zanichelli, 1907; *L'ordinamento morale del Purgatorio dantesco*; Roma, « Civiltà Cattolica », 1908.

di tener conto di quanto fu già da altri fatto o tentato per la soluzione dell'intricato problema, mi verrà fatto qua e là, almeno per indiretto, di accennare o toccare le altrui sentenze e ragioni, quando militino più davvicino, pro o contro il mio argomento. Non sono smanioso di novità dantesche, ma piglio il buono e il meglio dove e da chiunque mi si offra, studiandomi di accordarlo con tutto ciò che di certo e piú probabile o verisimile risulta, sí dall'oggettiva e non lieve meditazione del divino poema e dell'altre opere dantesche, sí dall'indagine metodica, larga e diligente fatta negli scritti d'autori previi o contemporanei al poeta. Nutro pertanto fiducia che anche questa seconda parte tornerà non inutile all'intelligenza della terza cantica, dell'altre piú profonda ed alta non solo per le verità teologiche e filosofiche, onde apertamente ragiona, ma ancora per quelle che sono nascoste sotto il velo ed immedesimate nelle cose e ne' simboli.

II.

Le sentenze che si disputano il campo dell'ordinamento morale del Paradiso sono poco meno d'una decina, secondo che si piglia il criterio astrologico o il teologico, soli o contaminati con altri. Nella discussione accesasi nell'ultimo ventennio, chi stette a vedere la lotta; chi vi partecipò. Il Galassini, il Filomusi Guelfi, il Ronchetti, il Cappelli, il Luiso, il Pascoli, il Flamini, il Ronzoni, il Ferrari, il Parodi e altri entrarono più o meno nella disputa, e chi ne disse una, chi un'altra, proponendo ciascuno il proprio criterio distributivo de' beati. Si pensò alla carità,[1] ai sette doni dello Spirito

[1] D. Ronzoni, *Minerva Oscurata;* Milano, Manzoni, 1902, p. 231 e segg. — V. Rossi, *Bull. d. Soc. dant. it.,* N. S., vol. VI, fasc. 11-12, p. 242 e segg.

Santo,[1] alle sette virtú, quattro cardinali e tre teologali,[2] al vario influsso astrologico de' sette pianeti,[3] all'analogia reciproca di tre regni danteschi,[4] al contemperamento dell'astrologia con la teologia.[5]

A tanta diversità e opposizione di sentenze diede

---

[1] L. Filomusi Guelfi, *La struttura morale del « Paradiso » dantesco* in *Giornale Dantesco*, a. V, p. 529 e segg. — *Studii su Dante;* Città di Castello, Lapi, 1908, p. 137 e segg.

[2] A. Galassini, *I cieli danteschi ;* Firenze, Off. della « Rassegna Nazionale », 1894. — S. Ferrari, *Il Paradiso di Dante ;* Bologna, Zanichelli, 1900, p. 18. — *Bull. d. Soc, Dant. Ital.*, N. S., III, 34.

[3] N. Zingarelli, *Dante;* F. Vallardi, p. 584. — F. P. Luiso, *Costruzione morale e poetica del Paradiso dantesco ;* Pistoia. Flori, 1898. — F. Ronchetti, *Ancora del Paradiso dantesco,* in *Giornale dantesco*, a. VI, p. 89. — F. Flamini, *I significati reconditi della Commedia di Dante;* Livorno, Giusti, 1903. I, p. 206. — G. Fioretto, *Prolegomeni allo studio della D. C.;* Città di Castello, Lapi, 1901, p. 112. — I. Sanesi, *Per l' interpretazione della « Commedia » (Note) ;* Torino, Paravia, 1902, p. 113. — A. Scrocca, *Il sistema dantesco dei cieli e delle loro influenze ;* Napoli, Errico, 1895.

[4] G. Pascoli, *Minerva Oscura ;* Livorno, Giusti, 1898, p. 144 ; *Sotto il Velame ;* Messina, Muglia. 1900, p. 486 ; *La mirabile visione ;* Ivi, 1902, p. 663 ; *Prolusione al Paradiso ;* Ivi, 1903, p. 93. — O. Gennari Da Lion, *Della unità di sistema distributivo nella « D. C. » ;* Trani, Vecchi, 1890. — G. Fraccaroli, nella recensione della *Minerva Oscura* del Pascoli in *Giorn. st. d. lett. it.*, v. XXXIII, p. 364; *Ancora sull'ordinamento morale della « D. C. » ;* Ivi, v. XXXVI, p. 109. — G. Fraccaroli, in *Giorn. st. d. lett. ital.*, XXXIII, 372 e segg.

[5] L. M. Cappelli, *Le « gerarchie angeliche » e la struttura morale del « Paradiso » dantesco,* in *Giornale dantesco*, a. VI, p. 241 e segg. ; *Ancora della struttura morale del Paradiso ;* ivi a. VII, p. 52 e segg. — G. Federzoni, *Studî e diporti danteschi ;* Bologna, Zanichelli, 1902, p. 273. — E. G. Parodi, *La costruzione del Paradiso dantesco,* in *Fanfulla d. D.*, 5 dic. 1908. n. 49; *La costruzione del Par. dant.* in *Studi letterari e linguistici* dedicati a Pio Rajna ; Firenze, Ariani, 1911, p. 902. — Anonimo, *Scena della terza Cantica e sua ragione ;* Venezia, Antonelli, 1877.

occasione lo stesso divino poeta, che, quasi la cosa fosse chiara e palese di per sé, non credette bene, come aveva fatto per l'Inferno e per il Purgatorio, d'impiegare un canto del Paradiso per l'esposizione del sistema distributivo de' beati. Tuttavia, se fu piú parco e meno esplicito, non ne tacque però affatto, e in piú d'un luogo, come si vedrà, vi accenna e lo svolge a tal segno da bastare ad accertarne il fondamento e l'applicazione, che è quel piú e quel meglio, detto il quale, egli si pensò d'averne detto quanto bisognava al lettore, quale ei lo voleva e si augurava che fosse, della terza cantica.

La grave difficoltà a decidere se l'Alighieri si attenesse al solo criterio astrologico o teologico, ovvero a un loro qualunque temperamento, oltreché dal silenzio testé notato del poeta, deriva dalle idee cosmografiche e astronomiche del suo tempo, base dell' impostatura del Paradiso dantesco. L'Alighieri non aveva motivo ragionevole di mutarle, né potea non accettarle, posto che sul sistema comosgrafico volesse appoggiare il suo disegno.

Dovea insomma, se, nei cieli, come la Scrittura e mille argomenti gli suggerivano, collocava il suo Paradiso, collocarlo in quei cieli, che a quell'età senza occhiali e senza telescopio si vedevano e credevano. Non che fosse opinione comune che il paradiso stesse nei sette pianeti, ma quei sette pianeti, quasi scala alle sfere superiori e all'empireo, tutti li potevan mirare. Dell'Inferno e del Purgatorio non accadeva cosí. Non cadevano sotto lo sguardo de' viventi; nessuno li aveva visti nella loro realtà locale, né sapeva dire come fossero. Ulisse, che, secondo la finzione dantesca, s'era avventurato, ardito navigatore ed esploratore, di là dalle colonne d'Ercole, e troppo avvicinato a spiar la sacra montagna, provò col suo naufragio quanto fosse

vero che l'Eden e il monte che lo sostiene hanno fuoco e sono inaccessibili, dice Ruperto, a tutti i mortali.[1] Perciò quanto al Purgatorio e all' Inferno il divino poeta si sentiva la mano piú libera, e meno fissato il campo dalla cosmografia. Ma i sette pianeti col cielo delle stelle fisse tutti, scienziati e profani, li contemplavano, e, se quella aveva ad essere la via del Paradiso, era pur giocoforza passar di lí, chi volesse in anima o in corpo salirvi. Il capovolgere secondo il proprio capriccio e vantaggio il sistema dei cieli sarebbe stato, meno un gabbare il volgo che del corso degli astri poco intende e poco si cura, che non suscitare contro di sé la persuasione de' dotti, letterati e teologi, a cui segnatamente il divino poeta stava per rivolgere l'invito a seguirlo per l'alto mare.

III.

E che s' inclinasse a veder nella successione dei pianeti la via del cielo, come se quella fosse giusto il cammino tenuto da Cristo nella sua gloriosa ascensione all'empireo, non è da meravigliarsene, perché ciò s'accorda col linguaggio patristico, e medievale, e con la cosmografia, secondo che l'avean corretta e perfezionata i cattolici sovrapponendo ai cieli de' pagani l'empireo.[2] E la diffusione del sistema peripatetico o telemaico, difeso tenacemente anche quando già, per tacer di Copernico e Galileo, Keplero avea minato le basi dell' idolo vano della vetusta idea, e rivelato, come cantò lo Zanella, l'arcano del creato, trovò pure un'eco nel Segneri, che, classico alla dantesca, spezzò una lancia

---

[1] Cfr. G. Busnelli, *La concezione del Purgatorio dantesco*, p. 14.

[2] *Conviv.*, II, 4.

in pro di Tolomeo, e compose pel suo Quaresimale famoso quella curiosa predica del Paradiso,[1] a detta del Malmusi, la piú debole di tutte, ma, a mio avviso, la piú dantesca per istudiata concezione e per isvolgimento, e una riprova, meno del cattivo gusto del secento e della lotta galileiana, che non del sentimento popolare permanente e della ben architettata figurazione paradisiaca dell'Alighieri secondo i vecchi concetti.

I pianeti dunque e i cieli del sistema antico col loro numero e con la loro disposizione astronomica e i loro influssi imponevano al divino poeta un limite per la sua libera fantasia, in quella che se gli offrivano come campo ricevuto e imperioso del suo terzo regno. L'Alighieri, da profondo teologo ch'egli era, non potea, pur accogliendo il sistema tolemaico, dimenticare che la distribuzione della grazia non è proporzionale alla maggior o minor distanza dei pianeti dall'empireo o dalla terra, né va connessa necessariamente con la varietà delle loro influenze sui corpi umani. Di qui la difficoltà non lieve del proposito di Dante, di navigare tra la natura e la grazia con tal arte cantando, che l' onde destate dal suo solco non suscitassero tempeste, ma tornassero tranquille dopo il suo passaggio con la calma dell'« acqua che ritorna eguale ». Di qui pure la malagevolezza, per parte nostra, di sorprendere, per dir cosí, a mezzo il viaggio, il genio dantesco, e di tenergli dietro nel medesimo solco marino, senza deviar troppo a destra o a sinistra od anche perderlo di vista. Troppo a destra se ne scostano le interpretazioni del criterio distributivo de' beati esclusivamente teologiche; troppo a sinistra quelle meramente astrologiche. Le opinioni

---

[1] Segneri, *Quaresimale*, predica X.

contemperate invece e conciliative meglio al vero s'avvicinano.[1]

In questa dibattuta questione senza entrare nell'esame particolare dell'altrui sentenze, la spiegazione che, a mio giudizio, piú rasenta il vero è quella che ripone il fulcro dell'ordinamento de' beati nella carità, come fece, oltre il Ronzoni, il Rossi, pel quale « variano i gradi della beatitudine secondo la purezza e l'intensità di quell'amor divino per cui germinò la rosa celeste ».[2] Con lui s'accordano il Fioretto, il Parodi,[3] ed altri; e ci fa specie come lo Zingarelli, peraltro sí acuto indagatore della genesi della *Commedia*, si conducesse a sentenziare essere « un'illusione che il fondamento dell'ordine dei beati stia nella carità ».[4]

Certo, non si può negare che anche l'influsso astrologico c'entri per qualche cosa nella distribuzione de' beati, ma il suo peso è subordinato a quello della carità, per un fortunato e studiato accordo, che il poeta seppe intravedere fra quel che se ne diceva in astrologia e certi principii filosofico-teologici, onde si poteva misurare il crescere della carità in questo e nell'altro mondo. Il sistema pertanto che tien conto d'ambedue i criteri teologico ed astrologico, mentre piú consuona con la lettera e con lo spirito della terza cantica, assomma in sé la dottrina, che in quel tempo correva nelle scuole, ed è dall'Alighieri apertamente abbracciata nel sacro poema. « Le due serie delle influenze celesti e delle perfezioni spirituali, scrive il Parodi, non for-

---

[1] E. G. Parodi, *La costruzione del Paradiso dantesco*, in *Fanfulla della Domenica*, 5 dicembre 1908.

[2] *Bullettino d. Soc. Dant. It.*, N. S. VI, 239.

[3] *Bullettino d. Soc. Dant. It.*, N. S., XV, 198, in *Fanfulla della D.*, 5 dic. 1908, e in *Studi* cit. dedicati a P. Rajna, p. 902.

[4] *Dante;* Milano, F. Vallardi, p. 585.

marono per Dante piú che una serie sola ».[1] Di che abbiamo un argomento indubitato nell'esplicita applicazione che il poeta fa a se stesso della sua teoria, quando si fa dire da Beatrice, là sulla vetta della sacra montagna:

> *Non pur per opra delle rote magne,*
> che drizzan ciascun seme ad alcun fine,
> secondo che le stelle son compagne;
> *ma per larghezza di grazie divine,*
> che sí alti vapori hanno a lor piova,
> che nostre viste là non van vicine;
> *Questi fu tal nella sua vita nuova*
> virtualmente ch'ogni abito destro
> fatto averebbe in lui mirabil prova.[2]

E quel che Dante dice di sé, vale pure per gli altri.

Conviene dunque ammettere, nel pensiero del poeta, che anche i beati nella loro vita nuova furono virtualmente, ciascuno secondo il proprio modo piú o meno scevro di difetti, condizionati e disposti per tutti e due quegl'influssi, l'astrologico e il teologico;

> non pur per opra delle rote magne,
> ma per larghezza di grazie divine.

---

[1] *Fanfulla della Domenica,* num. cit.
[2] *Purg.,* XXX, 109-117.

CAPITOLO II.

I fondamenti teologici dell'ordinamento

§ 1. Le mansioni celesti secondo l'Aquinate. — § 2. Il paradiso corporale e il paradiso spirituale. Splendori e beatitudine. La spera *celestiale* o *spirituale*.

I.

A procedere però con ordine, poiché il Paradiso dantesco, a detta del poeta, s'informa dai placiti della teologia, medievale e patristica, ch'è quel « pan degli angeli del quale vivesi qui, ma non sen vien satollo », la prima ricerca vuol essere intorno alla sentenza de' padri e de' teologi, che per avventura potevano fornire al poeta lumi e criterii per l'ordinamento de' beati. Se

> le cose tutte quante
> hann'ordine tra loro; e questo è forma
> che l'universo a Dio fa somigliante,

quanto sublime e meraviglioso ordine non dovrà essere là, « dove Dio senza mezzo governa », e tutto vive ed esulta d'imperturbabile ed infinita pace! La quale, secondo la bella definizione di Sant'Agostino, è appunto tranquillità d'ordine, e nell'empireo assurge a ter-

mine d'ogni moto di perfezione e riveste tutti i lampi di un'immensa bellezza. Integrità, proporzione e chiarezza son le doti d'ogni bello, sí corporale come spirituale;[1] e il divino poeta seppe con arte mirabile improntarne le parti del suo Paradiso, dove ad ogni cosa attribuisce il sommo grado di perfezione, di consonanza, e di luce, che le conviene nell'ordinato regno de' cieli, sicché ivi, secondo i meriti di ciascuno, la gloria di Colui che tutto move,

penetra e risplende
in una parte piú e meno altrove.

Quest'ordine de' cieli e della beatitudine è fondato nella Scrittura e nella sentenza de' padri. E che il Vangelo ammetta disparità di merito, e di mansioni celesti è cosí certo, com'è ogni cosa di fede. Onde contro Gioviniano, che cogli stoici asseriva i meriti e le colpe essere eguali al par de' premi e delle pene, insorsero San Girolamo e Sant'Agostino co' papi e co' concili, forti della dottrina comune tra i padri.[2] Anche gli Albigesi, tra gli altri eretici, ripristinarono il medesimo errore, sicché l'Aquinate e gli scolastici del suo tempo dovettero confutarlo ne' loro scritti.[3]

---

[1] Cfr. San Tommaso, I, quaest. 39, a. 8; II-II, quaest. 145, a. 2; quaest. 180, a. 2 ad 3.

[2] Girolamo, *Adv. Iovin.* l. 2, c. 15. — Agostino, *In Ioan.*, tract. 67. — Tertulliano, *De resurr. carnis*, c. 41. — Ireneo, l. 3, c. 21. — Cirillo, l. 9, can. 31. — Ilario, *In psalm.* 64. — Basilio, *De Spir. Sancto*, c. 16. — Ambrogio, *De Bono mortis*, c. 12. — Gregorio, *Mor.* l. 4, c. 42; *Dialog.*, l. 4, c. 35 ecc.

[3] Cfr. San Tommaso, *De malo*, quaest. 2, a. 9; I-II, quaest. 73, a 2; *In II Sent.* D. 42, a. 5; *Contra Gent.*, l. III, c. 68, 139; *Comm. Matth.*, 11, 22. — Alessandro de Ales, *In III Sent.* De ira, quaest. 3. — Riccardo de Mediavilla, *In II Sent.* D. 42, a. 4, quaest. 2 ecc. — F. Van-Ranst, *Historia haereticorum et haeresum*, Venetiis, 1750, p. 216. — N. Alexander, *Hist. eccl.* sec.: XII et XIV, c. 3, a. 1, § 2, n. XIX-XX etc.

Ma se venivano ammessi in genere vari gradi di beatitudine, era però questione sullo stato delle persone e sulla qualità del merito per salir a un grado piuttosto che ad un altro; e parecchie dispute e litigi dovettero essere nelle scuole e ne' chiostri, se fino a noi ne arrivò l'eco nell'aureo libro dell' *Imitazione di Cristo.*[1]

In cotali questioni l'Alighieri s'attenne all'Aquinate e agli scolastici, accogliendone que' principî e quelle conseguenze, che piú si prestavano all'altezza dei concetti da lui tolti ad incarnare nell'architettura e nelle linee fondamentali del suo terzo regno. Il Paradiso dantesco, come altrove s'è visto, è come distinto in esterno ed interno, l'uno di moto, l'altro di quiete, quello distribuito momentaneamente pe' varî cieli, questo allogato per sempre nella candida rosa dell'empireo. Codesta figurazione è tutta tomistica, e risponde nelle sue fasi alla storia della glorificazione umana, angelica e divina.

San Tommaso infatti alla questione se i gradi di beatitudine debbansi chiamare mansioni, giusta il testo di San Giovanni: *In domo Patris mei mansiones multae sunt,*[2] risponde affermativamente, e, distinguendo il moto verso la beatitudine dalla quiete o mansione in essa, proporziona e ragguaglia i diversi modi di conseguir il fine ultimo alle diverse mansioni, le quali, nell'unità dell'empireo, rispondono all'unità ed identità dell'oggetto beatifico, e nella loro pluralità alla differenza che è nella beatitudine per parte de' beati: a quel modo, dice egli, che nelle cose naturali vediamo esser un medesimo il luogo in alto, al qual tendono tutte le cose lievi, ma ciascuna vi arriva piú o meno dappresso,

---

1 Lib. III, c. 58.
2 *Io.*, 14, 2.

in proporzione della propria leggerezza, secondo la cui differenza occupano poi diverse altezze o mansioni.[1]

Onde l'Alighieri, canta dei beati che

> *tutti fanno* bello *il primo giro*,
> e *differentemente* han dolce vita,
> per sentir *piú o men* l'eterno spiro.

Quanto poi ai diversi modi di acquistar la gloria il poeta ne afferma la differenza, nel moto a ritroso che fanno l'anime nelle loro apparizioni a lui, quasi per riveder i loro punti di partenza, e l'esprime in quei versi:

> Qui si mostraron, non perché sortita
> sia questa spera lor, ma per far segno
> della celestial c'ha men salita.[2]

Ciò si farà ancor piú chiaro, quando, ritenendo con l'Aquinate esser casa di Dio quella ch'Egli abita, si pensi che Dio veramente abita ne' santi: in alcuni per fede, e risulta la casa che è la Chiesa militante; in altri per visione perfetta, e quest'è l'« eterno palazzo », ove la Chiesa trionfante, ossia l'adunanza dei santi fruisce della gloria del Padre. E casa e palazzo del Padre, non solo è l'empireo ch'egli abita, ma Lui stesso, il centro,

> dove s'appunta ogni *ubi* ed ogni *quando*.

In Lui i beati riposano, quietando l'impeto della volontà nel gaudio della carità, e la sete dell' intelletto nella cognizione intuitiva della verità. In quest'eterno palazzo, ch'è Dio stesso e la sua gloria, le diverse mansioni sono le differenti partecipazioni della beatitudine divina, « *quia*, dice San Tommaso, *qui plus cognoscit, majorem locum habebit* ».[3]

---

[1] *Summ. theol.*, III, *Suppl.*, quaest. 93, a. 2.

[2] *Par.*, IV, 37-39.

[3] *Comm., in Io.*, 14, 2.

II.

Donde appare che l'empireo può considerarsi sotto due aspetti rispondentisi a vicenda, cioè della gloria corporale e della spirituale, e quindi come luogo corporale e come luogo spirituale. Come luogo corporale, conterrà dopo la risurrezione finale, la carne gloriosa de' santi,[1] a quel modo che ora contiene Cristo risorto e Maria assunta. La gloria poi dei corpi e la loro chiarezza, è sentenza comune e di San Tommaso che sarà una ridondanza, un effetto, un risultato della gloria dell'anime, sicché lo splendore che in esse è spirituale, brillerà nel corpo in forma corporale, e svarierà secondo la maggiore o minor chiarezza interna dello spirito, di cui è origine il piú o meno merito.[2] L'Alighieri non solo non si scosta da questa dottrina, ma anzi la pone apertamente in versi, là dove afferma della veste gloriosa che

> la sua chiarezza seguirà l'ardore,
> l'ardor la visione, e quella è tanta
> quanta ha di grazia sopra il suo valore.[3]

---

[1] « Potest autem convenienter ratio (empyrei) sumi ex ipsa conditione gloriae. Expectatur enim in futura remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria, ab ipso mundi principio, in beatitudine angelorum, quorum aequalitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam a principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam a principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis et totaliter lucidum; sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud caelum dicitur empyreum, idest igneum, non ab ardore, sed a splendore ». I, quaest. 66, a. 3.

[2] III, *Suppl.*, quaest. 85, a. 1.

[3] *Par.*, XIV, 40-42.

Misura pertanto della visione beatifica, e segno di sua grandezza è l'esterior chiarezza o il raggio del corpo glorioso, e d'ambedue si dice, parlando dell'uno, perché ad un medesimo grado proporzionale torna la loro eccellenza.

Se cosí è, convien dire che il crescimento di luce corporale nei diversi cieli sia proporzionato cosí alla interna beatitudine di cielo in cielo maggiore, come all'ardore di carità, e all'abbondanza di grazia e di merito, per cui una schiera di beati vince l'altra. Questa graduata successione di splendori, onde si manifesta e rifulge l'ordine de' beati fuori dell'empireo, non cessa dentro di esso; anzi quivi è la realtà del vero, di cui è «segno» e imagine quanto avviene di fuori. Perciò l'Alighieri, bellamente distinguendo la vita interna de' beati dalle loro mansioni, e ragguagliando queste a quella, scrive che «tutti fanno bello il primo giro», perché non è loro «sortita» questa o quella spera sottostante. Ma, poiché lassú «differentemente han dolce vita per sentir piú o men l'eterno Spiro», cotal differenza rendono sensibile al mistico pellegrino col mostrarsi, che fanno nei cieli inferiori fino a quel della Luna, ch'è l'infima sfera, «per far segno della celestial ch'ha men salita».

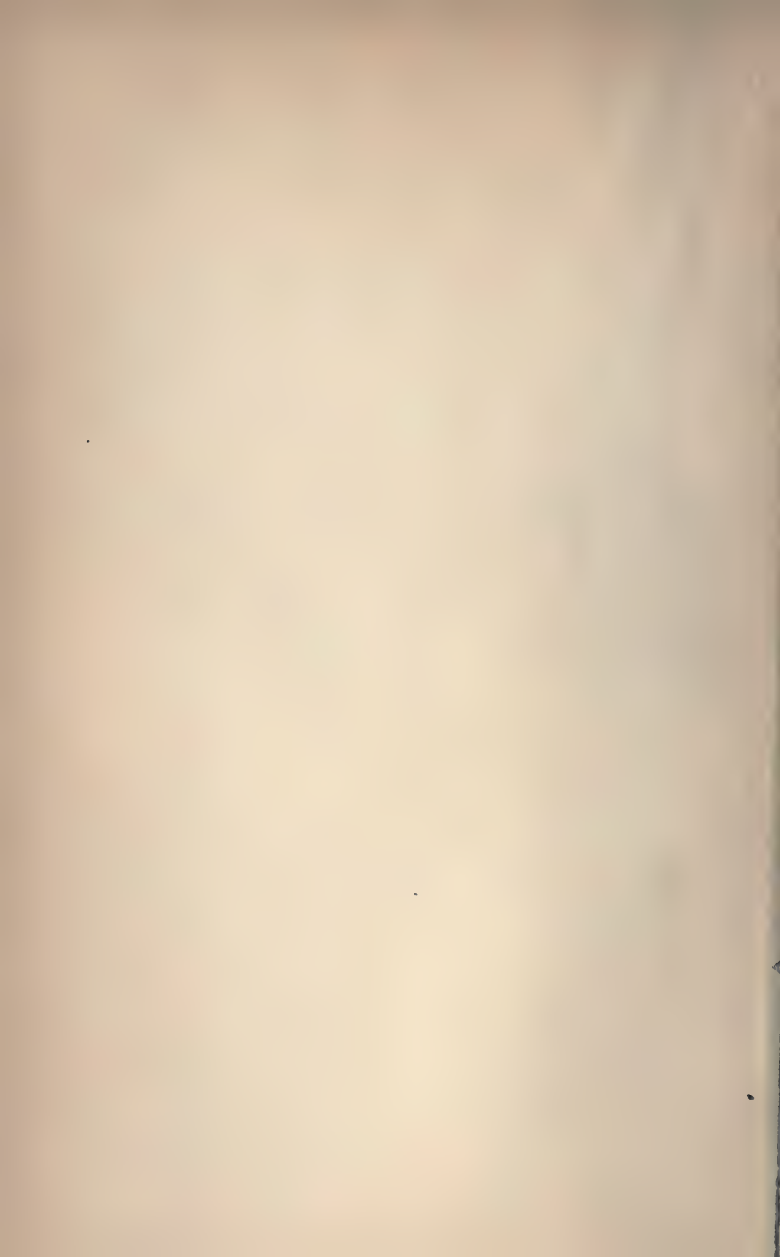
Nell'empireo dunque quei beati, che siedono appena più su degl'infanti, rispondono agli spiriti apparsi nel ciel della Luna, e occupano gl'infimi gradi della rosa celeste. Dal «segno» fatto solo quest'infimo grado di seggio e di gloria si conchiuderebbe, quand'anche si accettasse l'altra lezione difesa dal Ronzoni, che invece di spera *celestiale* propone *spirituale*,[1] perché la spera spirituale, che dovrebbe essere intesa come grado di

[1] Il Ronzoni (*I fondamenti dell'ordinamento della D. C.*; Monza, Artigianelli, 1906, p. 113 e segg.) a proteggere il suo

beatitudine, non può al tutto contraddire, come si vedrà alla spera corporale, che fa segno di quella. Altrimenti all'ordine, ch'è ne' cieli sottostanti, risponderebbe la confusione lassú nell'empireo.

---

sistema propone e difende la lezione della sfera « *spiritual* ch' ha men salita ».

Il perspicace Parodi accetta, come fu già P. I, p. 56 accennato, questa variante. Ma a noi non pare che dall'una all'altra ci corra gran differenza di concetto. Si può osservare che, come San Tommaso ammette che Dio « quamvis sit unus locus *spiritualis*, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum » (*III Suppl.*, quaest. 93, a. 2 ad 2), cosí concede che San Paolo fosse rapito all'empireo (*Comm. II ad Cor.*, 12, l. 1) « propter hoc quod locus ille est contemplationis beatorum. Unde Glossa dicit (*II Cor.*, 12 quod caelum tertium est *spirituale caelum*, ubi angeli et sanctae animae fruuntur Dei contemplatione » (II-II quaest. 175, a. 3 ad 4). Ora, quando pure voglia accettarsi la nuova lezione sarebbe da spiegarla nel senso di vari gradi di beatitudine, connessa con gli stati di vita, e in tal caso si tornerebbe, come diciamo, al medesimo criterio di prima, cioè che i vari gradi di gloria van proporzionati alla varia spiritualità o carità dei beati. A ciò in qualche modo riviene il medesimo Parodi nel suo già cit. ultimo studio sul Paradiso, inserito nel volume dedicato al Rajna, là dove (p. 927, nota) scrive che nell'interpretare la lezione *spiritual* ora si è allontanato alquanto dal Ronzoni, « e forse alquanto piú avvicinato all'interpretazione vecchia, sicché potrebbe stare anche *celestial*, quando a questo aggettivo si attribuisse il determinato senso di *appartenente al vero cielo, all'Empireo*. Ma rimarrebbe ambiguo ». Perché *ambiguo*, con tal *senso determinato?* I vecchi non ci hanno trovato siffatta ambiguità.

Capitolo III.

Il criterio teologico, ossia la carità

§ 1. Il criterio teologico o formale: la *larghezza delle grazie divine*. La carità principio distintivo dei meriti e delle sedi. La *divina cura*. — § 2. La carità di patria nel Paradiso dantesco. — § 3. La carità di via, principio ordinativo dei beati. I tre gradi della carità. Le tre vie di perfezione, i tre stati degl' incipienti, proficienti e perfetti. — § 4. I tre gradi della carità suddivisi in sette nel Paradiso dantesco. I beati incipienti, proficienti e perfetti. — §. 5. L' ordinamento dei beati e quel degli angeli. Intelletto, volontà ed opera. San Tommaso e San Bonaventura. La costruzione del Paradiso secondo il Parodi. — § 6. Le tre vite, attiva, voluttuosa e contemplativa. Un capitolo della Somma contro i Gentili, e i sette desiderii appagati in cielo, e nei beati dei sette pianeti.

I.

L' ordinamento del Paradiso ha la sua legge e i suoi principii teologici e astrologici. I principii teologici si riducono alla *larghezza di grazie divine*; gli astrologici all' *opra delle rote magne*: due cause, la prima piú influente e dominante della seconda, ambe concorrenti nella disposizione ed elezione di vita e di opere, a cui

ciascuno si dà. Tratteremo anzitutto della larghezza di grazie divine.

A me pare che il criterio distributivo de' beati, posto, come è manifesto da cento luoghi, che l'Alighieri nella teologia s'attiene all'Angelo delle Scuole, si debba principalmente porre, come s'è accennato, nella carità e ne' suoi gradi, con quella giunta di variazioni, che si originano dall'influsso de' varî stati di vita e della virtú de' pianeti: due cose non estranee al pensiero tomistico, e medievale nella considerazione dell'acquisto dell'eterna salute.

San Tommaso infatti, stabilisce e dimostra che, per essere la gloria celeste premio delle opere, secondo che furono informate dalla carità, i diversi gradi di questa differenziano in cielo le mansioni o i gradi di beatitudine. Questa invero si proporziona alla grazia; ma la grazia risponde alla carità; e la carità, a sua volta cresce per atti intensi, causando l'aumento proporzionale della grazia. La carità poi non vien meno, secondo dice l'Apostolo: « charitas nunquam excidit; sive prophetiae evacuabuntur, sive linguae cessabunt, sive scientia destruetur ».[1] Essendo amore, non include nel proprio concetto nessuna imperfezione, sicché all'evacuarsi dell'imperfezione dello stato di via, perdura sostanzialmente identica nello stato di gloria.[2]

---

[1] *I Cor.*, 13, 8.

[2] « Quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur et albedo per intensionem. Charitas autem est amor, de cujus ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriae perfectionem, sed eadem numero manet... Imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imper-

Donde nasce che la carità è il principio distruttivo delle mansioni, ossia dei gradi della beatitudine in ambedue gli stati. Nello stato di gloria, la carità distingue i gradi di gloria come disposizione prossima; e quanto piú perfetta sarà in alcuno, tanto lo farà piú capace della divina luce, secondo il cui aumento crescerà anche la perfezione della visione di Dio. Nello stato di via, la carità è invece principio remoto della distinzione de' gradi di gloria, perché li distingue come principio del merito. L'essere infatti meritorie di vita eterna le opere virtuose, procede non già dalla natura dell'atto, ma dall'abito della carità, che ne informa la virtú, donde emana. La carità drizza tutte le virtú morali al fine ultimo che è Dio, e a quello subordina i loro fini particolari, e quindi anche gli atti virtuosi.

E cosí, conchiude l'Aquinate, tutta la diversità nel meritare si riduce alla diversità della carità, e per tal guisa la carità dello stato di via, per modo di merito, distingue i gradi dello stato di gloria.[1] Il moto infatti

---

fectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuata imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas». I-II. quaest., 67, a. 6. et ad 1.

[1] «Principium distinctivum mansionum sive graduum beatitudinis est duplex, scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua continget diversitas perfectionis apud eos, in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum, quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum charitatem patriae, quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto eum reddet capaciorem divinae claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinae visionis. Secundo vero modo distinguuntur mansiones secundum charitatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem me-

della mente umana verso la fruizione del bene divino, dice altrove il medesimo Angelico, è atto proprio della carità, pel quale tutti gli atti dell'altre virtú sono ordinati a quel fine, secondoché l'altre virtú sono imperate dalla carità. E però il merito della vita eterna spetta in primo luogo alla carità, alle altre virtú secondariamente, in quanto i loro atti sono ispirati dalla carità.[1]

Insomma la celeste beatitudine è una rosa, che l'uomo coll'amor di carità si educa quaggiú in quest'aiuola, che ci fa tanto feroci, ma non isboccia, « si dilata, digrada e redole » che lassú, nell'eterno giardino, ai raggi del « Sol che sempre verna ». L'essenza della beatitudine non consiste però nella carità né di via né di patria, ma nella cognizione intuitiva di Dio. Onde altrove l'Aquinate distingue le diverse mansioni del cielo secondo la piú o meno partecipazione della divina cognizione, la quale è come un fonte, a cui tutti possono bere e dal quale, chi reca maggior vaso attingerà di piú, chi vaso minore, meno.[2] Resta però sempre che le diverse mansioni si fondano sulla diversità del merito.[3]

---

rendi in omnibus virtutibus est ex charitate, quae habet ipsum finem pro obiecto. Et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem charitatis et sic charitas viae distinguit mansiones per modum meriti ». III, *Suppl.*, quest. 93, a. 3.

[1] I-II, quaest. 114, a. 4.

[2] « In hac ergo domo idest in gloria, quae Deus est, *mansiones multae sunt*, idest diversae participationes beatitudinis ipsius: quia qui plus cognoscit, majorem locum habebit, Diversae ergo participationes divinae cognitionis et fruitionis sunt diversae mansiones » *Comm. Joann.*, 14, l. 1.

[3] « Multae mansiones diversas meritorum in una vita aeterna significant dignitates ». S. Agostino, *in Ioan. tract.*, 67.

Se poi si chiede donde proceda la diversità della carità nelle diverse persone, la risposta, secondo la dottrina tomistica non è difficile. Procede fontalmente, come da prima cagione, dal voler di Dio stesso, che diversamente dispensa i doni della sua grazia, cui si proporziona la carità, affinché dalla varietà dei gradi risulti la bellezza e la perfezione della sua Chiesa, come dalla varietà delle creature la bellezza dell'universo. Cagione secondaria della diversità della grazia e della carità è la diversa preparazione alla grazia stessa, in quanto procede dal libero arbitrio dell'uomo che piú o meno perfettamente vi si dispone; ma ciò non potendo essere se non per impulso dello stesso Dio, preparante il libero umano arbitrio, ne segue che tutto in ultimo si rifonde in Dio e nella divina cura.

La qual divina cura, dice San Tommaso, trattando de' vari gradi della grazia negl'individui, può considerarsi o nel suo atto, o negli effetti che produce. Considerata quanto all'atto divino, in sé semplice ed uniforme, la divina cura si dimostra eguale verso tutti, perché con un medesimo semplice atto distribuisce il piú e il meno. Considerata invece negli effetti, che dalla divina cura provengono alle creature, si trova ineguaglianza, in quanto cioè Dio con la sua cura, provvede a chi maggiori, a chi minori doni.[1] A questa duplice considerazione si riferisce la divina cura verso Dante,

[1] « *Cura divina* dupliciter considerari potest: uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis, et secundum hoc aequaliter se habet hujus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quae in creaturis ex *divina cura* proveniunt; et secundum hoc invenitur inaequalitas, in quantum scilicet Deus sua cura quibusdam majora, quibusdam minora providet dona ». I-II, quaest. 112 a. 4 ad 1. Questo testo dell'Aquinate basterebbe

quale ci appare nel prologo della *Commedia*. Unica da parte di Dio, è triplice da parte degli effetti, simboleggiati nelle tre donne benedette, che curan di lui nella corte del Cielo, quali rappresentanti di misericordia, di clemenza e di sollecitudine per la sua salvezza e trasmettitrici di non interrotta larghezza di grazie divine, sempre piú eccelse. Onde il poeta si fa dir nel cielo del Sole da San Tommaso, che

quando
lo raggio della grazia, onde s'accende
verace amore, e che poi cresce amando,
multiplicato, in te tanto risplende,
che ti conduce su per quella scala,
u' senza risalir nessun discende;
qual ti negasse il vin della sua fiala
per la tua sete, in libertà non fora,
se non com'acqua ch'al mar non si cala.[1]

II.

I diversi gradi della carità sono pertanto, nella sentenza dell'Aquinate e degli Scolastici, il primo fondamento dell'ordine ne' seggi celesti. Dante fece sua questa dottrina e mirabilmente ne toccò in parecchi luoghi del divino poema, glorificando quell'amor di carità,

---

alla soluzione della disputa sorta sul *divinam curam* del *De Vulgari eloquentia*, I, 2, fra il Raina e il Ronzoni (*Bull. Soc. D. I.*, N. S., V, 65, XVII, 95; *Giorn. dant.*, VI, 509).

[1] *Par.*, X, 82-90. L'imagine della fiala, come simbolo di di alta scienza è di San Gregorio (*Hom.* 6, n. 5): « Scimus quod in Dei tabernaculo non solum phialae, sed praecipiente Domino etiam cyathi facti sunt. *Per phialas quippe doctrina exuberans*: per cyathos vero parva atque angusta designatur scientia. Alius doctrina veritatis plenus audientium mentes inebriat: per hoc ergo quod dicit, profecto phialam porrigit ».

quel caldo
che fa nascere i fiori e i frutti santi,[1]

là, dove il celeste sposo ogni voto accetta

che caritade a suo piacer conforma.[2]

Infatti, se si considera il principio distintivo remoto de' gradi beatifici, che consiste nel comunicarsi piú o meno di Dio alle anime, il poeta s'accorda a meraviglia col teologo, dove canta che

quello infinito ed ineffabil bene
che è là su, cosí corre ad amore,
come a lucido corpo raggio viene.
Tanto si dà, quanto trova d'ardore:
sí che quantunque carità s'accende,
cresce sopr'essa l'eterno valore.[3]

---

[1] *Par.*, XXII, 47-48.

[2] *Par.*, III, 101-102.

[3] *Purg.*, XV, 67-72. Nell'ultima terzina noi crediamo si debba leggere, come è difatti in alcuni codici, quanto al secondo verso cosí: sicché quantunque carità *s'accende*, invece che *si stende* o *estende*, perché tal lezione risponde meglio al principio posto da Dante, che Dio tanto si dà quanto trova d'ardore, sì in *intensità*, come in *estensione*. All'intensità della carità si riferisce la prima conseguenza:

sí che *quantunque* carità *s'accende*,
cresce sovr'essa l'eterno valore;

all'estensione risponde l'altra:

e *quanta gente* piú lassú s'intende,
piú v'è da bene amare e piú vi s'ama,
e come specchio l'uno all'altro rende.

Codesta distinzione de' due sensi, è generalmente fatta dagli interpreti; i quali debbono perciò al verbo *stendersi* o *estendersi* dare il significato di *accendersi e ardere vieppiú*. Con la proposta lezione, confortata da' codici, il senso e il contesto ne vantaggerebbe in chiarezza e rispondenza di parti.

La disuguaglianza della gloria nel cielo, nota a questo passo il Gioberti, è qui con filosofica teologia fatta derivare dalla disuguaglianza di carità de' beati, in proporzione della quale si comparte loro lume di gloria. Infatti, chiosa bellamente il Cornoldi, la carità di ciascuno è il limite della comunicazione: quanto piú ne ha, tanto piú Dio gli si comunica. L'anima in carità è rispetto a Dio come uno specchio è rispetto alla luce, il quale, si può osservare, tanto piú ne riflette, quanto è piú terso ed esteso.

E qui il poeta considera non solo la carità di ciascuno, ma quella anche di tutti i beati. Perché distingue il principio della carità, per cui si tende a Dio e alle cose del cielo, dal suo effetto, ch'è quello di stringer tutti in amore reciproco, e render comune il gaudio de' singoli. Virgilio gli avea detto, argomentando da ciò che la carità direttamente si oppone all'invidia, [1] che

> se l'amor della spera suprema
> torcesse in suso il desiderio vostro,
> non vi sarebbe al petto quella tema;
> ché per quanti si dice piú lí nostro,
> tanto possiede piú di ben ciascuno,
> e piú di caritate arde in quel chiostro. [2]

Vale a dire, se quaggiú si avesse carità, che tutte sollevasse a Dio le nostre brame e i nostri affetti, non invidieremmo al prossimo i beni terreni; perché nel cielo, di cui ci fa eredi la carità, quanti piú in numero ed intensità fanno proprio quel bene, tanto piú ciascuno ne possiede per sé, e di piú amore ama gli altri.

La felicità non solo è proporzionata alla carità verso Dio, ma anche alla carità verso il prossimo, quasi fosse

---

[1] Cfr. II-II, quaest. 36, a. 3.

[2] *Purg.*, XV, 52-57.

fiore nato da doppia radice. Né altrimenti potrebbe essere, se è vero che col medesimo abito di carità, si ama Dio e il prossimo,[1] e una stessa è la luce, per cui vediamo il sole e le cose da esso illuminate. Onde Virgilio aggiunge:

E quanta gente piú la su s' intende,
piú v' è da bene amare, e piú vi s'ama,
e come specchio l' uno all'altro rende.[2]

Nei quali versi del poeta sembra risonare l'eco della dottrina di Sant'Agostino, anche perché ambedue si accordano nell'escludere espressamente l' invidia dai beati.[3]

Un tal discorso di Virgilio che pare chiarissimo, sarebbe dovuto bastare a illuminare il discepolo, che dianzi avea dubitato

com'esser puote che un ben distributo
i piú posseditor faccia piú ricchi
di sé, che se da pochi è posseduto.[4]

Virgilio, è vero, non avea parlato che secondo l' intuito razionale, e non secondo la rivelazione. Avea detto che il guardare alle cose terrene, in tal questione, facea al discepolo fraintendere l'argomento del maestro, e cosí di vera luce dispiccar tenebre, non badando che l' infinito bene è diffusivo di se stesso secondo la capacità intensiva ed estensiva dell'amor che trova.[5] Quindi soggiungeva:

---

[1] II-II, quaest. 25, a. 1.

[2] *Purg.*, XV, 73-75.

[3] « Ita Deus erit omnia in omnibus, ut quoniam Deus charitas est, per charitatem fiat, ut quod habent singuli, commune sit omnibus. Sic enim quisque etiam ipse habet, cum amat in altero quod ipse non habet. Non erit itaque aliqua invidia imparis claritatis, quoniam regnabit in omnibus unitas charitatis ». SANT'AGOSTINO, *In Joann. tract.*, 67.

[4] *Purg.*, XV, 58-63.

[5] *Conviv.*, III, 7.

E se la mia ragion non ti disfama,
vedrai Beatrice, ed ella pienamente
ti torrà questa e ciascun'altra brama.[1]

Dove non arriva la ragione umana di Virgilio, ivi ben supplirà Beatrice, la ragion divina o verità rivelata. Tuttavia l'argomento del maestro qui non era deficiente; sí bastava. Il poeta lo nota in quella che era per rispondergli: « Tu m'appaghe », ma ne fu distratto da improvvisa visione sopraggiunta.[2] Dante quindi era soddisfatto della spiegazione di Virgilio, alla quale riducevansi i *filosofici argomenti d' intelletto umano*, da cui piú tardi il poeta, parlando della carità, doveva affermare ch' essa s' era in lui chiarita:

Ché il bene, in quanto ben, come s' intende,
cosí accende amore, e tanto maggio,
quanto piú di bontade in sé comprende:
dunque all' essenza, ov' è tanto avvantaggio,
che ciascun ben che fuor di lei si trova
altro non è che di suo lume un raggio,
piú che in altra convien che si muova
la mente, amando, di ciascun che cerne
lo vero, in che si fonda questa prova.[3]

E qual'è un tal vero? Questo che l'amor del bene segue universalmente la cognizione che se n'ha.[4] E tal principio lo ricorderà Beatrice al poeta, quando gli dirà la ragione del proprio soprannaturale sfavillar negli occhi:

S' io ti fiammeggio nel caldo d'amore
di là dal modo che in terra si vede,
sí che degli occhi tuoi vinco il valore,
non ti meravigliar; ché ciò procede

---

1 *Purg.*, XV, 76-78
2 *Purg.*, XV, 82-84.
3 *Par.*, XXVI, 28-36.
4 San Tommaso, *De verit.*, quaest. 22, a. 1, ad 2.

da perfetto veder, che come apprende,
così nel bene appreso move il piede.
Io veggio ben, sì come già risplende
nello intelletto tuo l' eterna luce,
che, vista sola, sempre amore accende;
e s'altra cosa vostro amor seduce,
non è, se non di quella alcun vestigio
mal conosciuto, che quivi traluce.[1]

È questa una verità fondata in Aristotele, come espone chiaro l'Aquinate, trattando della natura del bene e della causa dell'amore.[2] Onde l'Alighieri ci avvisa che

tal vero allo intelletto mio sterne
colui che mi dimostra il primo amore
di tutte le sustanzie sempiterne.[3]

Ai filosofici argomenti sono concordi le autorità della Scrittura, ossia di tutta la rivelazione soprannâturale, sopra cui specialmente si fonda la carità. Che poi il sommo bene basti a saziar ogni desiderio con farne la prova in se stesso, ce ne assicurerà il poeta, il quale, appropinquatosi «al fine di tutti i disii», dirà come

a quella luce cotal si diventa,
che volgersi da lei per altro aspetto
è impossibil che mai si consenta;

---

[1] *Par.*, V, 1-12; XXXIII, 100-105.

[2] *Comm. all'Etica*, l. I, lez. 1; *Summa theol.*, I-II, quaest. 27, aa. 1, 2; *De verit.*, quaest. 22, aa. 1, 2.

[3] *Par.*, XVI, 37-39. Difatti Aristotele, è colui che dimostra come Dio «sempiterni desiderato la rota de' cieli» (*Par.*, I, 76), ed è il sommo principio che muove tutte le sostanze sempiterne come bene intelligibile ed amato. Si vegga, a meglio persuadersene, il *Commento di* San Tommaso *alla Metafisica*, l. XII, ll. 7, 8, 9, 12. Il ricordo delle *sustanzie sempiterne*, e non delle *Idee*, richiama la terminologia aristotelica e non già la platonica o d'altri filosofi; e molto meno il *sole*, come interpreta il Filomusi Guelfi.

però che il ben, ch'è del volere obbietto,
tutto s'accoglie in lei, e fuor di quella
è difettivo ciò ch'è lí perfetto.[1]

Dio è «quel ben che ad ogni cosa è tanto».[2] E Piccarda, interrogata dall'Alighieri, gli avea già fin dal primo cielo spiegato come nel Paradiso non abbia luogo, non che l'invidia, il desiderio di piú alto seggio, e come Dio, non solo appaghi i desiderii di ciascuno, ma quelli di tutti insieme, e degli uni rispetto agli altri. Perché i desii dei beati s'appuntano là, dove non si scema parte di gioia per compagnia di piú posseditori nel bene:

Frate, la nostra volontà quieta
virtú di carità, che fa volerne
sol quel che avemo e d'altro non ci asseta.
Se desiassimo esser piú superne,
foran discordi li nostri desiri
dal voler di colui che qui ne cerne;
che vedrai non capere in questi giri,
s'essere in caritate è qui necesse,
e se la sua natura ben rimiri. . .
Sí che, come noi sem di soglia in soglia
per questo regno, a tutto il regno piace,
come allo re ch'a suo voler ne invoglia.[3]

E Dante ne trae tosto due conseguenze: la prima, che a codesta diversità di gradi e di carità risponde diversa grazia del sommo bene; l'altra, che ciò non ostante, il medesimo sommo bene costituisce dappertutto il Paradiso:

Chiaro mi fu allor com'ogni dove
in cielo è paradiso; e sí la grazia
del sommo ben d'un modo non vi piove;[4]

---

[1] *Par.*, XXXIII, 100-105.
[2] *Par.*, IX, 9.
[3] *Par.*, III, 70-84.
[4] Ivi, 88-90.

onde i beati « differentemente han dolce vita per sentir piú o men l'eterno spiro ».[1]

Cotal principio ordinativo dei beati, da Dante appreso nella prima sfera, gli è nell' ultimo pianeta ricordato dal Damiano proporzionalmente al grado di carità che egli ha:

> Ma l'*alta carità*, che ci fa serve
> pronte al consiglio che 'l mondo governa,
> *sorteggia qui, si come tu osserve.*[2]

Se dunque l'*alta* carità sorteggia nel cielo di Saturno, nei cieli inferiori sorteggerà *meno e meno alta* carità fino al grado degl' incipienti della Luna. Ne è a dire che la carità *sorteggi* in Saturno ad esclusione d'ogni altro luogo; perché lí sorteggia la *carità* perché *alta*, e rispondente all'alto grado della settima sfera, non perché dei beati che appaion lí, sia caratteristica la carità. La carità, dice Piccarda, non è solo di questi o di quelli, ma quieta la volontà di tutti, e di ciascuno in quel tanto che possiede del bene celeste.

In conclusione, la carità è la virtú, che rafferma i beati nel posto, che ottengono dalla somma beninanza, sicché non desiderano piú alto loco, *né per piú vedere, né per piú farsi amici*, cioè né in intensità né in estensione di bene. Si rammenti poi, come s'è visto con l'Aquinate, che la carità di patria risponde a quella di via, a quel modo che il principio prossimo distintivo del premio, ossia dei gradi di beatitudine, risponde al principio remoto distintivo della varietà de' meriti;[3] e di

---

[1] *Par.*, IV, 34-36.

[2] *Par.*, XXI, 70-72.

[3] « Intellectus plus participans de lumine gloriae perfectius Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriae qui plus habet de charitate: quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium; et desiderium quodammodo facit

leggieri s'andrà persuasi che il criterio distributivo de' beati nel Paradiso dantesco, secondo la dottrina dal poeta seguita ed espressa nel sacrato poema, altro non è dalla carità, radice del merito, e misura del premio.

III.

Se dunque alla carità di via si proporziona la carità di patria e la chiarezza della divina visione, si può, anzi si deve, invece della carità di patria o principio prossimo di distinzione de' beati, considerare la carità di via, che n'è il principio remoto, per via di merito. La cosa torna a un medesimo, anzi alla intelligenza nostra ciò è piú accessibile e chiaro.

Eccoci dunque al nodo piú intricato della questione, ch'è lo stabilire come l'Alighieri, abbracciata per norma distributiva la carità, ne concepisse e disegnasse i vari gradi. In ciò mirabilmente ci soccorre il Dottor d'Aquino, ponendoci quasi tra mano il bandolo dell'arruffata matassa.

La carità di via, siccome quella che può dal poco continuamente crescere fino a somma perfezione, ammette vari gradi. San Tommaso, con Sant'Agostino e con la scuola de' padri e teologi, li riduce sostanzialmente a tre, noti comunemente come propri degl'incipienti, de' proficienti e de' perfetti; e concepiti a simiglianza dell'accrescimento umano, il quale sebben possa distinguersi in molte parti, ha però alcune determinate divisioni, secondo azioni e attitudini speciali relative all'aumento, come l'infanzia, la pubertà, la virilità, ecc. Questi tre gradi della carità differenziano le

---

desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectius Deum videbit et beatior erit ». I, quaest. 12, a. 6.

tre vie della perfezione, cioè la purgativa, l'illuminativa e l'unitiva, di cui trattano tutti i maestri della vita spirituale, e cui Dionisio, come s'è visto nella prima parte,[1] applica alle stesse gerarchie angeliche, in quanto a vicenda si purgano, s'illuminano e si perfezionano.

Si ha pertanto la carità incipiente, proficiente, e perfetta. Nel profitto spirituale, scrive l'Aquinate, si assegnano diversi gradi di carità secondo certi notevoli effetti o inclinazioni, che in chi l'ha, la carità cagiona. Il primo effetto dovuto alla carità, è l'allontanamento dal peccato e il resistere alle concupiscenze; e a questo tende specialmente la carità incipiente. Il secondo è il progresso nel bene; ed è principale studio della carità proficiente. Il terzo è l'aderire a Dio e goderne; ed è principale cura della carità perfetta.[2]

---

[1] P. 195.

[2] « Diversi gradus charitatis distinguuntur secundum diversa studia, ad quae homo perducitur per charitatis augmentum. Nam primo quidem incumbit homini studium principale ad recedendum a peccato et resistendum concupiscentiis ejus, quae in contrarium charitatis movent, et hoc pertinet ad incipientes, in quibus charitas est nutrienda vel fovenda ne corrumpatur. Secundum autem studium succedit, ut homo principaliter intendat ad hoc ut in bono proficiat; et hoc studium pertinet ad proficientes, qui ad hoc principaliter intendunt ut in eis charitas per augmentum roboretur. Tertium autem studium est ut homo ad hoc principaliter intendat ut Deo inhaereat et eo fruatur; et hoc pertinet ad perfectos, qui *cupiunt dissolvi et esse cum Christo*. Sicut etiam videmus in moto corporali quod primum est recessus a termino; secundum autem est appropinquatio ad alium terminum: tertium est quies in termino ». II-II, quaest. 24, a. 9. — « Primus ergo effectus charitatis est ut homo a peccato discedat... et quantum ad hunc effectum dicitur charitas incipiens. Secundus effectus est ut, jam fiduciam de liberatione peccatorum habens, ad bonum adipiscendum se exten-

A questi tre gradi, avverte l'Angelico, si riduce qualsivoglia altra piú particolareggiata distinzione, che de' gradi della carità altri volesse fare. Perché lo studio o l'intento o l'effetto principale, onde viene determinato e specificato ognuno de' tre gradi, non esclude che, accanto a tale studio precipuo, non resti nel secondo e nel terzo grado ancora il lavorio, sebbene secondario, del grado antecedente.[1]

I gradi della carità e gli stati di perfezione, come si vede, van di pari passo, ed identica è la divisione degli uni e degli altri in incipienti, proficienti e perfetti. E qui, a chiarire appieno il pensiero dell'ordinamento dantesco, vuolsi penetrar piú addentro nella distinzione degli stati delle persone. Questi, secondo l'Aquinate, si differenziano, non secondo una ragione qualunque, ma giusta l'umano studio e profitto in ciò che spetta alla libertà o servitú spirituale. Libertà e servitú: libertà dal peccato congiunta con la servitú della giustizia:[2] è la libertà cui Dante « va cercando »; vale a dire santità e dirittura d'arbitrio, pace della coscienza, innocenza primitiva e felicità, cose tutte contrarie alla schiavitú e alla miseria, che è il peccato. Tale è il senso vero che ha l' *uscire d'Egitto e giungere in Gerusalemme* dell'Alighieri lassú nel Paradiso. « Ma se altro non fosse, a tutto raffermare quant' io dico, scrive l' illustre mons. Poletto, basterebbe la calda e riconoscente parola, con che il poeta nell'alto de' cieli ringrazia la sua Beatrice: si legga e si giudichi:

---

dat: et quantum ad hunc effectum dicitur charitas proficiens... Tertius effectus est ut homo, jam ad ipsa bona quasi connutritus, quodammodo sibi naturalia habeat ipsa et in eis quiescat et delectetur: et hoc ad perfectam charitatem pertinet » *In III Sent.*. D, 29, quaest. 1, a. 8.

[1] Loc. cit.

[2] II-II, quaest. 183, a. 4.

> Tu m'hai di servo tratto a libertade
> per tutte quelle vie, per tutti i modi
> che di ciò fare avei la potestade ».[1]

E tutte le vie, tutti i modi di trarre a cotal libertà si riducono, secondo l'Angelico dottore, a' tre stati della perfezione umana, giusta il principio, il mezzo e il termine, e il principale studio a che in questi tre stadi l'uomo si consacra. Dante, per fermo, seguí le tre vie, e il suo sublime viaggio oltramondano non è che la storia psicologica del suo trarsi di servo a libertade: nell' Inferno, studiandosi principalmente di allontanarsi dal peccato e dalle sue concupiscenze, che eccitano in senso contrario della carità; nel Purgatorio, cercando di profittar nel bene e rafforzarsi nelle virtú contrarie a' vizî; e nel Paradiso, procacciando di aderire a Dio e fruir di lui.[2] La *Commedia* è dunque l'epopea de' tre stati della carità incipiente, proficiente e perfetta, e dimostra che la libertà dalla colpa non si ottiene che per la carità, diffusa nei nostri cuori dallo Spirito Santo ch'è dato a noi;[3] sino a svolgere il nostro « desiro e il velle, sí come rota ch'egualmente è mossa ». Onde l'Alighieri scriverà del suo poema a Can Grande che « finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis ».[4] E in ciò aveva ragione, prima dell'Amaducci, il buon Benassuti.

La carità è dunque il fonte della quiete e della pace in Dio. Nel suo perenne crescere, arricchirsi e rafforzarsi, circondata dal corredo di tutte l'altre virtú, seda le lotte, sperde i moti che turbano la mente, e, domi

---

[1] G. Poletto, *Dizionario dantesco,* alla voce *Libertà.* — Cfr. *Par.*, XXV, 55; XXXI, 79-90.

[2] II-II, quaest. 24, a. 9.

[3] II-II, quaest. 183, a. 4 ad 1.

[4] *Epist.*, X, 15.

o repressi i nemici, rende la gioia, e riconduce l'anima, per dir cosí, nel felice e tranquillo stato della prima innocenza. Né tal trionfo si consegue in un istante né sol in una pugna; ma a poco a poco, vincendo la mala cupidigia, ed avanzandosi pe' quei tre gradi di perfezione o carità, che si misurano non tanto dall' impeto sensibile dell'affetto, quanto dalla sostanza dell'amor di Dio e dalla perfezione delle opere, ed esercizi, a cui muove la carità; o, in altre parole, si misurano dalla diversa disposizione di coloro che son dotati di carità, secondoché piú o meno distano dalla perfezione, che per sé la carità richiede; onde avviene che altri si spinga a buone opere per acquistar sí gran bene, altri per accrescerlo, altri per perfezionarlo e goderne.[1]

IV.

Di qui è manifesto come, secondo i principii dell'Aquinate e de' santi, i tre gradi della carità, coll' identificarsi co' tre stati della perfezione cristiana,[2] dovettero porgere al divino poeta un vero e sodo principio ordinatore de' beati ne' diversi cieli, senza togliergli quella libertà di farvi giunte e rimaneggiamenti secondo gli altri criterii secondari dei diversi esercizi umani e degl' influssi de' pianeti. Sotto i gradi della carità qualsivoglia condizione e ufficio onesto dell' uomo può trovar posto e ordine.

Quindi, secondo questa graduata distinzione della carità, sono da esplicare le sette principali sedi planetarie de' beati, additando la ragione perché ai gradi de'

---

[1] A. Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis,* P. II, s. I, c. 1.

[2] Cfr. II-II, quaest. 184, aa. 1, 2.

sette o otto cieli il poeta non si curasse di far rispondere nella candida rosa altrettante numeriche divisioni, e vi ponesse invece « piú di mille soglie ». E la ragione si è che nell' empireo hanno distinzione di posto anche i gradi intermedii e molteplici di carità incipiente, proficiente e perfetta, onde invece di sette o otto, le soglie son piú di mille. Il che ne' varii cieli accade solo indirettamente, secondo che in una medesima sfera piú o meno risplendono alcuni beati rispetto agli altri. Ma di ciò, oltre il già detto, ci verrà forse in acconcio di farne parola piú avanti.

Ora è a notare, come i tre gradi della carità possono estendersi a sette, con una suddistinzione, di cui concedeva il diritto al poeta l'Aquinate stesso. « Il grado o lo stato medio, dice il Santo, ha due proprietà: l' una che, paragonato al primo stato, si fortifica contro quei mali, per cui è inquieta la carità incipiente; l'altra è che si nutre, in quella che tende al terzo stato, incorporandosi beni sempre maggiori. Parimente la carità perfetta, ha due gradi: l' uno è di riposarsi quasi già sicura nei beni ordinari, e secondo questo è perfetta; l'altro è di porre mano a qualunque cosa difficile, e quanto a ciò dicesi perfettissima ».[1] A codesta duplice suddivisione del secondo e terzo grado di carità rispondono i sei pianeti dopo la luna, i primi tre a' due gradi

[1] « Status autem medius duo habet: unum secundum quod comparatur ad primum statum, quia roboratur contra mala, de quibus charitas incipiens sollicita est: aliud, quod nutritur, secundum quod tendit in statum tertium, semper magis ac magis bona quasi sibi incorporando. Similiter etiam perfecta caritas duos habet gradus. Unus est secundum quod in bonis communibus quasi jam secura conquiescit; et secundum hoc dicitur perfecta: alius secundum quod ad quaelibet difficilia manum mittit; et secundum hoc dicitur perfectissima ». *III Sent.*, D. 29, quaest. 1, a. 8.

del secondo stato, e gli ultimi tre agli altri due gradi del terzo, come si dirà fra breve piú partitamente.

Cosí le tre divisioni della carità e degli stati coi loro gradi minori sono razionalmente allogati ne' sette cieli, per forma che gl'incipienti vengono ad essere nella Luna, i proficienti in Mercurio, Venere e Sole; i perfetti in Marte, Giove, Saturno.

Diciamo i beati incipienti, proficienti e perfetti. Ma convien guardarsi da un falso intelletto. Con siffatti vocaboli, applicati a coloro che sono già pervenuti al termine della loro via e al premio immutabile, si vuol designare non il progresso dei beati nella beatitudine, come se potessero avanzarsi piú e piú nell'essere beati, il che non può essere; ma solo si determina la classe di via donde vennero allo stato di gloria, e il grado di carità quaggiú ottenuto e loro in cielo definitivamente raffermato. Insomma i beati si appellano incipienti, proficienti e perfetti, perché la morte li colse nel grado di carità incipiente, proficiente o perfetta, non già perché tutti, ciascuno proporzionalmente a' proprii meriti, non sieno perfettamente e pienamente beati secondo quel grado che loro conviene. Qualunque sia il grado della nostra felicità, dice Piccarda nel ciel della Luna, che è il piú basso, sempre però

> ... la nostra volontà quieta
> virtú di carità; che fa volerne
> sol quel ch'avemo e d'altro non ci asseta.[1]

V.

A penetrar piú addentro nel concetto dantesco, va osservato che l'ordinamento de' beati ritrae assai di quello degli angeli nelle tre gerarchie e ne' loro ordini.

---

[1] *Par.*, III, 70-73.

L'Alighieri dové per certo aver l'occhio anche a' principî, secondo i quali l'Aquinate spiega l'ordine della milizia angelica. Questa è distribuita, a mo' di una ben ordinata città, dove i cittadini formano come tre classi, secondo i diversi atti ed officî. Vi ha il supremo grado, che sono gli ottimati, l'infimo, che è la plebe, e il medio, che è il popolo onorato; triplice distinzione a cui si riduce ogni altra varietà.[1]

E a questa rispondenza di criterio principale s'aggiugne l'altra del sottocriterio, identico per gli ordini angelici e per le classi de' beati.

Un tal criterio fu al poeta suggerito dalla Somma dove l'Aquinate, spiegando Dionisio, ragiona dell'ordinamento angelico.

È cosa manifesta, scrive San Tommaso, che in ogni operazione si notano tre cose, la considerazione del fine, la disposizione generale delle cose da farsi, e l'applicazione di ciò, che s'è disposto, all'effetto, ch'è l'esecuzione dell'opera.[2] Queste tre cose, come ognun vede, rispondono alle tre principali potenze o facoltà operative, che possono influire nell'agire. La considerazione del fine spetta all'intelletto, la disposizione delle cose alla volontà, e l'esecuzione all'esercizio esterno. Intelletto dunque, volontà e azione: ecco il sottocriterio dantesco della distribuzione de' beati.

Questo sottocriterio, come norma d'ulteriore divisione della carità, già l'incontriamo presso l'Aquinate stesso, nel suo commento frammentario ad Isaia pub-

---

[1] I. quaest. 108, a. 2.

[2] « Quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturae, ad primam hierarchiam pertinet *consideratio finis*; ad mediam vero *dispositio universalis de agendis*; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quae est *operis executio. Haec enim tria manifestum est in qualibet operatione inveniri* ». I, quaest. 108, a. 6.

blicato dall'Uccelli. Ivi il santo Dottore, distinguendo i vari intenti, per cui vien dato lo Spirito Santo ai fedeli, ne pone tre per ognuno degli stati della carità. Quindi tre per gl' incipienti: *in principinm vivificationis, in lavacrum renovationis; in privilegium adoptionis;* — tre pei proficienti: *ad instruendum intellectum; ad reficiendum affectum; ad renovandum actum;* — tre pei perfetti: *in beneficium libertatis; in vinculum unitatis; in pignus haereditatis.*[1] Qualora, si faccia una classe sola degl' incipienti, per le ragioni che si diranno piú avanti, restano sette scopi o intenti, che potrebbero rispondere a' sette drappelli di beati apparsi nei sette pianeti. Anzi si può trovare una certa analogia tra quegl'intenti o speciali doni dello Spirito Santo e i beati.

Lasciando stare i bambini, che possono in qualche senso accomunarsi cogl'incipienti, agli adulti del cielo

---

[1] « Datur Spiritus — *incipientibus: a)* in principium vivificationis; Ez., 27: *Ingressus est in ea spiritus et revixerunt; b)* in lavacrum renovationis; Tit., 3: *Per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde; c)* in privilegium adoptionis; Rom., 8: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum Dei; — proficientibus: a)* ad instruendum intellectum; Io., 14: *Paraclitus, Spiritus sanctus, quem mittet Pater in nomine meo, ille vos docebit omnia; b)* ad reficiendum affectum; Eccli., 24: *Spiritus meus super mel dulcis; c)* ad renovandum actum; Rom., 8: *Spiritus adiuvat infirmitatem nostram; — perfectis: a)* in beneficium libertatis; 2 Cor., 3: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas; b)* in vinculum unitatis; Eph. 4: *Solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis; c)* in pignus haereditatis; Eph., 1: *Signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae* ». S. THOMAE AQ., *Super Isaiam prophetam, quae ex autographis supersunt* edidit P. A. Uccellius; Mediolani, 1847, p. 44. — « Isaias indicit exultationis tripudium, quantum ad efficaciam praedicationis: proferendo, quantum ad *intellectum;* praedicando, quantum ad *affectum;* corrigendo, quantum ad *exequutionem* ». Ibid. p. 58.

della Luna, come Piccarda e Costanza, ben si addice il principio della vivificazione o *risorgimento spirituale*, essendo state anime convertite di nuovo a Dio e fermatesi al buon proposito di prima; senz'attuarlo. De' tre gradi dei proficienti secondo l'istruzione dell'*intelletto*, il raccendimento dell'*affetto* e la rinnovazione dell'*atto*, che è il sottocriterio che proponiamo, si dirà piú avanti in particolare. Restano i tre doni dei perfetti; e si può osservare che il *beneficium libertatis* è appropriato a' combattenti di Marte, i quali, come Carlo Magno, Orlando, il Guiscardo, e il Buglione, pugnarono per la libertà della Chiesa e dei fedeli e per la liberazione del santo Sepolcro; il *vinculum unionis* conviene a' principi e beati, che formano l'Aquila del cielo di Giove, e sembrano cosí uniti,

> ch'io vidi ed anche udii parlar lo rostro.
> e sonar nella voce ed *io*, e *mio*,
> quand'era nel concetto *noi* e *nostro*...
> Cosi un sol calor di molte brage
> si fa sentir, come di molti amori
> usciva solo un suon di quella image.[1]

Infine il *pignus haereditatis*, o saggio dell'eterna felicità, spetta a' contemplativi di Saturno, la cui vita è appunto un preludio della contemplazione dell'eterna verità, non solo quanto all'intuito della mente, ma anche per l'abbandono fatto dell'eredità terrena; onde San Benedetto ricorda che

> Pier cominciò senz'oro e senza argento,
> ed io con orazioni e con digiuno,
> e Francesco umilmente il suo convento.[2]

---

[1] *Par.*, XIX, 10-24.
[2] *Par.*, XXII, 88-90.

Si può ancora notare che l'acquisto della libertà dinota vigore di *opera;* il vincolo d'unione, corrispondenza di *volontà* e il pegno dell'eredità celeste una partecipazione speciale del Ben dell'*intelletto*. Ma piú che insistere su tale analogia, che altri potrebbe dire non troppo persuasiva, pare piú sicuro e conforme al doppio criterio ordinativo stabilito, l'attenerci alla distinzione piú semplice e applicare anche ai perfetti, proporzionalmente alla maggior altezza dei loro meriti, la medesima norma distintiva dell'intelletto, della volontà e dell'opera, che San Tommaso propone pei proficienti.

Già questo triplice aspetto dell'agire fu da me considerato nel simbolo delle tre donne benedette riguardo alla grazia concessa al divino poeta, e fu dimostrato come a Maria, la Donna gentile nel cielo, sia da ascriversi simbolicamente la grazia della volontà, a Lucia la grazia dell'intelletto, e a Beatrice la grazia dell'opera, sanante ed elevante, sebbene nell'opera s'accompagni a Beatrice, araldo, precursore e prefigurazione di lei, Virgilio, simbolo della umana ragione.[1]

Qui è da notare come codeste tre cose, intelletto, volontà e opera richiamano l'altre tre, sapienza, bontà e potestà, giacché la sapienza è nell'intelletto, la bontà nella volontà, e la potestà nell'opera. Per appropriazione, come spiegano i teologi scolastici, la sapienza è attribuita al Verbo o Figliuolo, la bontà allo Spirito Santo, e la potenza al Padre. La divina Potestà, la somma Sapienza, e il primo Amore, dice Ugone da San Vittore, sono tre cose perfette e perficienti ogni altra.[2] Onde ad esse tre, come a cause, ascrive l'Ali-

---

[1] Cfr. G. Busnelli, *Il simbolo delle tre fiere dantesche;* Roma, « Civiltà cattolica », 1909, p. 86 e segg.

[2] Ecco le sue parole (*De sacram.*, l. I, p. 2, c. 6): « Erant enim tria quaedam et haec tria erant unum et cetera erant

ghieri la creazione dell'inferno; e alle medesime, come ad oggetto, fa, nel Convivio, terminare la contemplazione delle gerarchie angeliche,[1] rispetto a Dio; « perocché, dice più oltre, in Lui è *somma sapienza e sommo amore e sommo atto* ».[2]

Né altrimenti la pensa San Bonaventura.[3] Anzi, dove

---

tria haec; et nihil perfectum esse poterat sine his tribus et cum his nihil diminutum. Constabat enim ut si adessent tria haec nihil perfectum deesset; et si deesset de his tribus unum, aliquid consummatum esse non posset. Et haec tria erant *potentia*, *sapientia*, *voluntas*, et ad omnem effectum concurrunt tria haec nec aliquod absolvitur nisi ista adfuerint. Voluntas movet, scientia disponit, potestas operatur ... Et tamen Deo unum sunt posse, scire et velle ... Quidquid de Deo vere dicitur aut pie credi potest in Deo, haec tria continent: potestas, sapientia, bonitas ... Si immensum nominas, si incorruptum dicis, si aeternum, si incommutabilem et quæcunque horum similia: totum hoc potestatis est. Si scientem appellas, si providum, si inspectorem, si scrutantem et considerantem et descernentem; totum hoc sapientiae est. Si mitem, si mansuetum, si compatientem et benignum vel quaecumque huiusmodo similia sunt vocas, totum hoc bonitatis est ... Propterea tria haec specialiter discreta sunt et suscepit fides catholica Trinitatem... et assignavit potestatem Patri, sapientiam Filio, bonitatem Spiritui Sancto ». — E San Tommaso, (I, quaest. 39, a. 8): « *Potentia* enim habet rationem principii; unde habet similitudinem cum Patre caelesti, qui est principium totius divinitatis ... *Sapientia* vero similitudinem habet cum Filio caelesti in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quam conceptus sapientiae ... *Bonitas* autem, cum sit ratio et obiectum amoris, habet similitudimem cum Spiritu divino, qui est amor ». — Boezio, *De consol.*, V, pr. 2: « Supernis divinisque substantiis et perspicax *judicium* et incorrupta *voluntas* et efficax optatorum praesto est *potestas* ». Vedine il commento attribuito a san Tommaso.

[1] *Conv.*, II, 6.

[2] *Conv.*, III, 12.

[3] « Trinitas est sol universorum. Secundum quod est origo

pareggia la Chiesa militante alla trionfante, ha qualcosa di assai simile a quanto stiamo esponendo. Nelle schiere angeliche, secondo il triplice ordine di *processo*, di *ascensioni* e di *esercizi*, distingue tre ordini: primo dei *fondamentali*, rispondente alla suprema gerarchia, « quia in spiritualibus fundamenta sunt altissima; in corporalibus vero, quia res descendit ad infimum, ideo fundamentum est infimum »; secondo, de' *promoventi*, spettante alla media gerarchia; e terzo de' *consummanti*, pertinente all'infima. Codesta divisione, come ognun vede, benché differente a parole, risponde all'altra di spiriti purganti, illuminanti e perficienti, e, nell'ordine umano, agli stati di perfetti, proficienti e incipienti: solo che, per la ragione addotta dal Santo, l'ordine de' vocaboli e del concetto è invertito, dovendosi ragguagliare i perfetti a' fondamentali, i proficienti a' promoventi, e i consummanti agl'incipienti.

Quanto al raffronto poi dell'anime de' beati con gli angeli, il dottor Serafico, nell'ordine de' fondamentali, pareggia gli apostoli ai Serafini, i profeti ai Cherubini, i patriarchi ai Troni; nell'ordine de' promoventi, i martiri alle Dominazioni, i confessori alle Virtú, i vergini alle Potestà; e infine nell'ordine de' consummanti, i presidenti ai Principati, i maestri agli Arcangeli, e i regulanti e regulati agli Angeli.

Questo per la Chiesa trionfante. Quanto alla mili-

---

originans, sic sunt tria appropriata, scilicet potentia, sapientia, voluntas. Sapientia enim et bonitas fundatur in aliqua potentia ... Summe sanctus in *diligendo bona*, summe sapiens in *discernendo vera*; summe potens seu stabilis in *exequendo justa* ... Ad hunc solem adspiciunt omnes spiritus caelestes et subcaelestes .... Et has illuminationes primo recipiunt mentes hierarchicae, per gloriam, ut angeli et animae beatae; quia ille sol primo illuminat illos et per illos nos ». BONAVENTURA, *Sermo 21 in Exaëm.*

tante, distinti prima i fedeli in laici, chierici e religiosi, stabilisce la rispondenza, pei laici, delle plebi agli Angeli, dei consoli agli Arcangeli, de' principi a' Principati; pe' cherici, de' ministri alle Potestà, de' sacerdoti alle Virtú, de' pontefici alle Dominazioni; pe' monaci o religiosi, de' supplicanti a' Troni, degli speculanti a' Cherubini, degli attivi eccedenti a' Serafini. Quest' ultimo ordine è quello serafico, « vacantium Deo per modum sursum activum, scilicet excedentium »; ad esso apparteneva San Francesco, se non i suoi frati.

Una cosa però che piú fa al nostro proposito si è l'ordinamento che San Bonaventura fonda sulla ragione degli esercizi, che sono, dice egli, tre: l'*attuoso*, l'*ozioso* e il *misto* di tutti e due; cioè la vita attiva, la vita contemplativa e la vita mista. E pone nell' infimo grado l'ordine degli attivi, nel medio quello de' prelati, e nel supremo quello de' contemplativi.[1] Gradazione che corrisponde alla dantesca de' tre pianeti superiori, vale a dire, agli attivi di Marte, a' giudicanti o dominanti di Giove, e a' contemplanti di Saturno, a' quali in un grado inferiore e però un po' diverso, ma nello stesso ordine, si contrappongono nei tre cieli inferiori, gli attivi di Mercurio, gli amanti di Venere, e i sapienti del Sole.

Per chiarire l'ordinamento de' beati anche altri ricorsero alla vita attiva e contemplativa. Ultimamente il Parodi scrisse: « Dante divise gli spiriti in attivi e contemplativi. Quelli della Luna, le religiose che neglessero i loro voti e dalla vita contemplativa si lasciarono ricondurre all'attiva, stanno più in basso di tutti e quasi separati dagli altri, come spiriti, non soltanto

---

[1] Bonaventura, *Sermo 22 in Exae.m*: « Est ergo ordo activorum in infimo, ordo praelatorum in medio, ordo contemplativorum in summo ».

negligenti, ma incerti e sospesi fra i due diversi modi di vita. Indicando con cifre arabiche i cieli attivi, con romane i contemplativi, con romano corsivo il cielo degli spiriti incerti, abbiamo questa prima simmetrica disposizione: I, 2-3, IV, 5-6, VII ».[1] Vale a dire, attivi sono i cieli di Mercurio e Venere, di Marte e di Giove, e contemplativi quelli del Sole e di Saturno.

Siamo contenti di trovarci d'accordo coll'illustre dantista quanto alla simmetrica disposizione e agli aggruppamenti, che noi chiariremo meglio più avanti.

« Ma, continua egli, la divisione dantesca è piuttosto triplice che duplice. Seguendo Aristotele e San Tommaso, che distinguono anche una vita attiva inferiore o voluttuosa — noi, per usare un riguardo ai beati, la chiameremo mondana — il Poeta assegnò ad essa il secondo ed il terzo cielo; e in questo modo ottenne di ripartire nettamente i sette pianeti in due sezioni, una superiore e una inferiore, di spiriti difettivi, cioè che difettano di *vero amore*. La Luna, Mercurio e Venere — sui quali si protende ancora l'ombra della Terra — sono in certo modo i pianeti del *biasmo*, gli altri quattro i pianeti dell'*onore* ».

Si avrebbero pertanto, nell'opinione del Parodi, anzitutto il cielo degli spiriti incerti, poi due cieli di spiriti mondani, seguito da uno di contemplativi: e di nuovo due cieli di attivi, e uno di contemplativi.

Codesta progressiva distinzione s'accosta alla crescente scala de' gradi di carità, per cui dagl'incipienti si sale a' perfetti passando dal male al bene, dal bene al meglio, dal meglio all'ottimo come espone l'Aquinate nel passo sopra citato del commento alle Sentenze.[2] Dal qual

---

[1] *Bullett. d. Soc. dant. it.*, N. S., XV (1908), 198.

[2] *In III Sent.*, D. 29, quaest. 1, a. 8.

passo si può dedurre che al primo cielo (Luna) risponde la carità incipiente, nell'allontanarsi dal peccato *[ut homo a peccato discedat]*; — ai tre cieli susseguenti spetta la carità proficiente, tanto nel rinforzarsi contro il peccato *[roboratur contra mala]*, ossia contro il desiderio della fama (gli attivi di Mercurio) e contro la brama del piacere (gli amanti del cielo di Venere), quanto nel profittare nel bene *[semper magis ac magis bona quasi sibi incorporando]* (i sapienti del Sole); — infine, ai tre ultimi cieli superiori conviene la carità perfetta, tanto nelle cose comuni quanto nelle cose più difficili *[in bonis communibus et secundum quod ad quaelibet difficilia manum mittit]* (gli spiriti militanti di Marte, i giusti e pii di Giove e i contemplanti di Saturno).

VI.

Secondo questi principii trovan luogo, come ognun vede, nell'ordine de' pianeti le tre vite: attiva, voluttuosa e contemplativa. Nondimeno del rapporto fra queste tre vite e la beatitudine celeste piú specialmente ragiona San Tommaso nella Somma contro i Gentili, là dove dimostra che in quell'ultima felicità si compie ogni desiderio dell'uomo. Ivi anzi distingue nelle tre vite sette punti mirabilmente rispondenti, in piú d'un concetto che suggeriscono, alle diverse classi di beati allogati nei sette cieli da Dante, a cui non era ignoto quel libro. Quanto alla vita contemplativa, egli osserva in fine del capo, che quanto quaggiú è piú alta, tanto piú s'avvicina alla vita de' beati. « Incipit enim contemplatio veritatis in hac vita, sed in futura consummabitur; activa vero et civilis vita huius terminos non transcendunt ».[1]

---

[1] *Contra gentes*, l. III, c. 63.

Alle tre vite, contemplativa, attiva e voluttuosa l'Aquinate fa rispondere tre desiderii, che poi suddividendosi, diventano sette.

Alla vita contemplativa spetta il desiderio della cognizione della verità « quod quidem desiderium homines consequuntur per studium contemplativae vitae », come fecero i beati di Saturno.

Alla vita attiva e civile si riferisce un quadruplice desiderio. Primo, di « vivere secundum virtutem. Cujuslibet enim virtuosi finis in operando est propriae virtutis bonum, *sicut fortis ut fortiter agat* », come fecero i valorosi del cielo di Marte.

Secondo è il desiderio dell' « honoris sublimitas, quam homines inordinate appetentes, superflui et ambitiosi fiunt ». E un tal desiderio, in quanto ordinato, s'adempirà nella visione di Dio: « et propter hoc, sicut ipse Deus *rex* saeculorum est, ita et beati ei coniuncti *regnare* dicuntur ». E spiriti di regnanti, sono appunto quelli di Giove.

Terzo è il desiderio della « famae celebritas, per cujus inordinatum appetitum homines inanis gloriae cupidi dicuntur ». E tali furono quei buoni spirti di Mercurio

che son stati attivi
perché onore e fama li succeda.

Parole che sembrano la traduzione di quelle di San Tommaso a questo luogo: « Consequitur etiam civilem vitam aliud appetibile, quod est famae celebritas. ».

Quarto è il desiderio delle « divitiae, per cujus inordinatum appetitum et amorem, homines illiberales et injusti fiunt ». Un tal desiderio pure si compirà in cielo, « propter quod dicitur (Sap. 7, 15): *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa* », cioè con la sapienza. E nel Sole noi troviamo appunto gli spiriti sapienti, i due

più famosi de' quali glorificano, l'uno, Tommaso, le sublimi sponsalizie di San Francesco con la povertà, l'altro, Bonaventura, la cherubica sapienza di San Domenico; mentre il poeta nell'esordio del primo de' due ben noti canti prorompe in veementi parole contro l'*insensata cura* de' mortali, tutti fissi alle cose della terra, quando egli godeva delle cose celesti.

Finalmente della vita voluttuosa è proprio il desiderio « ut delectationibus perfruatur; quod homines maxime prosequuntur secundum vitam voluptuosam et per ejus immoderantiam homines intemperati et incontinentes fiunt ». E di tal specie furono i beati abitatori del pianeta Venere.

Resta un ultimo desiderio che l'Aquinate sembra disposto a non voler connettere con altra vita che con la voluttuosa, e lo dice « naturale desiderium omnibus rebus commune, per quod conservationem sui desiderant, *secundum quod possibile est*, per cujus immoderantiam homines *timidi redduntur et nimis a laboribus sibi parcentes* ». E di tal fatta, ognun vede, son proprio gli spiriti timidi e negligenti della Luna, senza « volere intero », ne' quali

> voglia assoluta non consente al danno,
> ma consentevi in tanto *in quanto teme*,
> se si ritrae, cadere in più affanno.[1]

Abbiamo quindi in questo capitolo della Somma contro i Gentili, un chiaro lume alla distribuzione dantesca dei beati ne' sette cieli, secondo il desiderio naturale, e le tre vite, voluttuosa, attiva e contemplativa. E c'è anche una certa gradazione, almeno implicita, la quale agevolmente può farsi più chiara, chi consideri le lievi mutazioni d'ordine, da introdursi nei desiderii esposti

---

[1] *Par.*, IV, 82; 109-111.

da San Tommaso, perchè rispondano alla disposizione de' pianeti e al loro tradizionale influsso. Basta mettere il primo desiderio della vita attiva ch'è l'agire del forte, al posto del terzo, ch' è il desiderio della fama, e preporre questo al desiderio della vita voluttuosa. Cosí risulta la seguente disposizione: 1. desiderio della conoscenza della verità; 2. desiderio dei governi; 3. desiderio dell'agir secondo ragione, come fa il forte; 4. desiderio delle ricchezze; 5. desiderio de' diletti; 6. desiderio della fama; 7. desiderio di conservar se stesso. Tale è appunto l'ordine dei concetti danteschi, come poc'anzi si sono spiegati e raffrontati, e si vedrà anche meglio in seguito.

Capitolo IV.

La distinzione dei beati

§ 1. Distinzione fra i beati del Sole e di Saturno, di Mercurio e di Marte, di Venere e di Giove. La gradazione dell' intelletto, della volontà e dell' opera. — § 2. Gli spiriti della Luna indistinti. Gl'incipienti. — § 3. I proficienti dei tre seguenti cieli. — § 4. I perfetti dei tre ultimi pianeti. — § 5. I perfettissimi dell'ottava sfera.

I.

La distinzione dei beati secondo le tre vite, voluttuosa, civile e contemplativa di cui testé s'è ragionato, e secondo i sette desiderii notati dall'Aquinate, va considerata anche da un altro aspetto, e con altri principii del medesimo San Tommaso. Dante il quale, per l'ordinamento dei beati nel Sole, al desiderio delle ricchezze non bada che indirettamente, come s'è notato, sembra invece attenersi per essi al desiderio della scienza e della sapienza. Cosí i beati del Sole, studiosi della sapienza e maestri e predicatori della scienza, si debbono considerare come attivi piú presto che come contemplativi, perché si scostano dai contemplativi di Saturno, siccome quelli con la voce e con gli scritti insegnarono la verità e non si rimasero paghi, come ge-

neralmente sogliono fare i puri contemplativi, all' interno concepimento e amore della verità.[1] Che se altri col Parodi volesse chiamar contemplativi anche quelli del Sole, noi non contenderemo con lui, ma sarebbero sempre da considerarsi come piú vicini alla vita attiva, che non alla contemplativa. È vero che in questo caso si salverebbe la simmetrica disposizione de' contemplativi dopo gli attivi di Mercurio e di Venere e quelli di Marte e di Giove; ma la simmetria, pare a me, piuttosto che nell' ordine delle vite, sia da porsi nell' ordine de' tre elementi sopraddetti, cioè intelletto, volontà e opere, concorrenti all'attuazione d' una cosa:

> ché, dove l'argomento della *mente*
> s'aggiunge al mal *volere* ed alla *possa*,
> nessun riparo vi può far la gente.[2]

Il qual triplice elemento distributivo delle classi dei beati, benché nel Paradiso non ricorra in parole esplicite, non è da negare, ed ha una rispondenza nell' Inferno con la triplice distinzione di persone, cose ed opere, onde sono distribuiti i maliziosi.

Le tre vite non sono propriamente il criterio formale distributivo, ma solo materiale, anche perchè la voluttuosa, che sarebbe l' infima, viene a cadere dopo il primo grado dell'attiva, per sé piú degna. Caso mai si volesse espellere la voluttuosa, e materialmente ordinare i beati con la simmetria del Parodi, ritenuti i

---

[1] " Quandoque doctrina pertinet ad vitam activam, quandoque ad contemplativam. Ad activam quidem quando homo interius concipit aliquam veritatem ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cujus consideratione et amore delectatur ». II-II, quaest. 181, a. 3. Cfr. *In III Sent.*, D. 35, quaest. 1, a. 3, quaest. 1 ad 3.

[2] *Inf.*, XXXI, 55-57.

contemplativi nel Sole e in Saturno, secondo l'ordine dell'intelletto, gli altri attivi dei due gruppi si potrebbero ancora distinguere, col nostro principio, ciascuno in attivi dell'opera e attivi della volontà. Nell'opera c'è il doppio grado del fare per stabilire, come fece Giustiniano, e del fare per difendere, come operarono i difensori della fede e della croce, e di qui scaturisce la ragione distintiva di quei di Mercurio da quelli di Marte. Quanto agli attivi della volontà, poiché in questa potenza non possono essere che due virtú, la carità e la giustizia,[1] si hanno cosí gli attivi della carità in Venere, e gli attivi della giustizia in Giove. Né per questo cessa la carità d'essere il criterio ordinativo de' gradi di gloria, perché in tal caso la carità non sarebbe considerata come criterio, ma come causa perfetta di felicità, e fonte di diletto e di gioia. « Aliquid autem est in felicitate sicut perfectivum felicitatis; sicut delectatio perficit felicitatem, sicut decor juventutem, ut dicitur X Ethic. c. 4. Et hoc pertinet ad voluntatem et in ordine ad hoc perficit voluntatem caritas, si loquamur de felicitate caelesti quae sanctis repromittitur ».[2] Per tal guisa il diletto dell'amor celeste di carità, per cui danzano tra gli alti Serafini, o angeli ardenti, viene a sostituirsi nei beati di Venere al diletto dell'amor terreno e sensibile, cui andavan dietro per la vita voluttuosa o mondana, e a cui dovevan porre modo e resistenza, mercé della virtú della temperanza, perfezio-

---

[1] « Duae virtutes sunt in voluntate sicut in subiecto, scilicet caritas et justitia. Cujus signum est quod istae virtutes quamvis ad appetitivam pertineant, tamen non circa passiones consistunt, sicut temperantia et fortitudo; unde patet quod non sunt in sensibili appetitu in quo sunt passiones: sed in appetitu rationali qui est voluntas in qua passiones non sunt ». San Tommaso, *De virtut.*, quaest. 1, a. 5.

[2] San Tommaso, loc. cit., ad 8.

natrice dell'appetito concupiscibile, come la carità è dell'appetito intelligibile, o volontà. Ma, poiché al diletto proprio sopravanza la giustizia verso gli altri, i beati del ciel di Giove stanno sopra a quelli di Venere.[1]

Questo però non deve far dimenticare che piú direttamente che alle tre vite, è da badare e fissar l'occhio al principio ordinatore dei tre gradi della carità; stabilito il quale, e lasciato indistinto il primo grado, per le ragioni che tosto si diranno, conviene applicare al secondo e terzo grado di essa i tre elementi, intelletto, volontà ed opera, che pur tra loro hanno una graduazione crescente di dignità.

Chi per poco conosca la dottrina dell'Aquinate a cui s'attiene l'Alighieri, non può ignorare come l'intelletto sia semplicemente piú nobile ed elevato della volontà, e la volontà piú nobile di tutte le operazioni e gli esercizi che fanno l'altre potenze, le quali partecipano appunto la loro moralità dalla bontà del volere, a cui preluce il faro dell'intelletto. Oltre a ciò, si ricordi come la beatitudine celeste consiste sostanzialmente nell'*atto che vede*, cioè dell'intelletto, e poi si rifonde *in quel ch'ama*, e in tutte le opere che ne conseguono di letizia e di trionfo. Posta dunque la crescente intensità, ch'è dal secondo al terzo grado della carità, anche crescente dignità ed eccellenza risulterà nella suddivisione dell'uno e dell'altro in altri tre gradi secondo l'opera, la vo-

---

[1] « Activa vita consistit in omnibus agibilibus, *sive sint ad seipsum sive ad alium*; sed *principaliter consistit in his quae ad alium sunt;* quia bonum multorum, secundum Philosophum in principio Ethic., est divinius quam bonum unius, unde et justitia, quae ad alterum est, a Philosopho (5 Ethic. c. 3) dicitur esse pulcherrima virtutum. Sicut igitur vita contemplativa consistit principaliter in optimo contemplabili, ita vita activa in optimo agibili ». San Tommaso, *in III Sent.*, D. 35, quaest. 1, a. 3, quaest. 1.

lontà e l'intelletto; e si avranno per tal modo nel grado della carità proficiente, le progressive classi de' proficienti nell'opera, nella volontà e nell' intelletto, e parimente nel grado della carità perfetta, le classi dei perfetti nell' opera, nella volontà e nell' intelletto.

II.

Nel grado della carità incipiente non accade di fare suddistinzioni. E in ciò ci conferma l'Aquinate, il quale nello spiegare l'ordinamento dei gradi angelici fa tre chiare divisioni nella seconda e terza gerarchia, ma nella prima tutto riduce a una cosa sola con poca differenza.[1]

Cosí, pare a noi che facesse anche Dante per i tre stati dell'anime beate. Gl' incipienti non si distinguono secondo la considerazione dell' intelletto, della volontà e dell'opera, ma piuttosto sono presi sommariamente. Perché quel che fecero coll' intelletto, con la volontà e coll'opera è troppo poco per differenziarli fra l'oro.

Furono spiriti mancanti in tutte e tre queste parti. Piccarda considerò con la mente il fine del vivere, che è Dio, e fuggí del mondo giovinetta per seguir Chiara; dispose col suo volere ogni cosa, vestí l'abito e « promise la via » della regola di Chiara. Cominciò l'opera; ma rapita dalla dolce chiostra, « Dio si sa qual poi *sua* vita

---

[1] « In respectu ad finem *tria* considerari possunt.... Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem, in ordinibus primae hierarchiae ... ad gubernationis autem rationem *tria* pertinent *(e distingue la seconda gerarchia)*. — Executio autem angelicorum ministeriorum consistit *in annuntiando divina (dove per far tre classi distingue, i* ducentes, *i* simpliciter exequentes, *e i* medio modo se habentes). » I, quaest. 108, a, 6.

fúsi ». Da questo buon inizio, che non arriva al fine dell'opera, il poeta deduce anche la mancanza di volontà, e tratta dell' influsso della violenza sopra l'atto del volere; onde Beatrice afferma di Piccarda e di Costanza che

se fosse stato lor volere intero,
come tenne Lorenzo in su la grada,
e fece Muzio alla sua man severo,
cosí le avria ripinte per la strada
ond'eran tratte, come furo sciolte;
ma cosí salda voglia è troppo rada.[1]

Anche il loro intelletto venne meno, per non aver considerato quel che lor conveniva; onde la dolce guida aggiugne:

Molte volte già, frate, addivenne,
che, per fuggir periglio, contro a grato,
si fe' di quel che far non si convenne.[2]

Piccarda e Costanza stanno dunque nel ciel della Luna, perché fur *negletti i loro voti, e voti in alcun canto*; e sono appunto della classe degl' incipienti, come espressamente ci fa intendere il poeta stesso, quando interroga Piccarda

per apprender da lei qual fu la tela
onde non trasse infino al co la spola.[3]

La risposta di Piccarda non solo soddisfà alla domanda del poeta, ma insieme accenna il principal criterio distributore de' beati, secondo il quale « perfetta vita ed alto merto inciela donna piú su », cioè Santa Chiara, esaltata in una sfera superiore secondo il grado di *vita perfetta* e di *alto merto* procacciato da lei.

---

[1] *Par.*, IV, 82-87.
[2] Ivi, 100-102.
[3] *Par.*, III, 95-96.

Né si creda che alla schiera degli spiriti incipienti e mancanti, cui è sortita la sfera lunare, appartengano solo anime religiose, che neglessero i loro voti, ma con esse si ha da raggruppare molte altre, le quali, sebbene nel chiostro o fuori vivessero bene fino a un certo segno, non posero però mai la scure alla radice, ma tra vittorie e sconfitte, dopo molti o pochi anni di servizio divino o di vita cristiana, per quanti passi facessero nella perfezione, non arrivarono mai ad uscir del loro stato, ma si rimasero sempre sulla soglia e, senza aver raggiunta la perfezione de' proficienti, si morirono con carità incipiente.[1] Insomma nel cielo della Luna l'Alighieri allogò tutti gl'incipienti, qualunque si fosse il loro grado e la vita loro. E volendo fornircene degli esempi, che valessero per tutti e chiarissero la norma ordinatrice, non poteva piú acconce persone eleggere delle religiose venute meno al loro proposito, nelle quali è piú palese la vocazione allo stato perfetto, il principiare il bene e il fermarsi nella via incominciata ai primi passi, fallendo a Dio,

sí che scusar non si posson l'offense.[2]

In queste vergini mancanti sono rappresentate con piú miti colori e da piú alto punto le vergini stolte del Vangelo che non compirono il bene incominciato; non, come quelle, espulse fuor del regno del cielo, ma ammesse appena appena entro la soglia, perché ebbero un po' d'olio di carità per andare incontro a «quello sposo ch'ogni voto accetta che caritate a suo piacer conforma».[3] Esse sono imagini, dice San Girolamo, non solo

---

[1] Cfr. A. Le Gaudier, *op. cit.* parte II, l. 1, c. 3.

[2] *Par.*, IV, 108.

[3] *Par.*, III, 101-102. Cfr. San Tommaso, *Catena aurea*, Matth., 25, 1.

delle vergini, ma di tutti gli stati di vita. « Unde, commenta l'Aquinate, virgines dicuntur qui continentiam servant, qui faciunt misericordiam, qui gaudium interius quaerunt, qui rectam doctrinam assumunt ».[1] Cioè insieme con le vergini vanno annoverati quelli che fanno qualche *opera* di misericordia o cercano qualche spirituale gaudio della *volontà*, o accolgono qualche retto documento dell'*intelletto*.

III.

Meglio si manifesta il trino sottocriterio ordinatore nei cieli seguenti, cioè nelle classi dei proficienti e dei perfetti, che veramente sono suddivise secondo il profitto e la perfezione dell'opera, della volontà e dell'intelletto. Troviamo difatti in Mercurio, i proficienti nell'opera o spiriti attivi e benefici; in Venere i proficienti nella volontà, o spiriti amanti; nel Sole i proficienti nell'intelletto o spiriti sapienti; e nel gruppo de' pianeti superiori i perfetti nell'opera, o spiriti militanti e martiri della religione in Marte; i perfetti nella volontà o spiriti giusti o giudicanti in Giove; e finalmente i perfetti nell'intelletto o spiriti contemplativi in Saturno.

In Mercurio dunque, appaiono i beati, che fecero *profitto nella carità coll'opera*. Son quindi gli spiriti attivi e benefici, e il poeta ce n'assicura, là dove dice che

> questa picciola stella si correda
> dei buoni spirti, che son stati attivi
> perché onore e fama li succeda.[2]

---

[1] *Comm. Matth.*, 25.
[2] *Par.*, VI, 112-114.

L'intenzione loro non era retta; e l'Alighieri s'affretta ad avvertirci che, appunto per questo sviamento, minore fu in essi la carità:

> e quando li desiri poggian quivi
> si disviando, pur convien che *i raggi*
> *del vero amore in su poggin men vivi.*[1]

In questo grado di beatitudine, come esempio di operosità, ci appare dal fondo luminoso di Mercurio Giustiniano, e di costa a lui la luce di Romeo, di cui

> fu l'*opra* bella e grande mal gradita.[2]

Superiore a questo primo grado è il *profitto nella carità con la volontà* volta all'amor di Dio. Ed ecco nel seguente cielo di Venere apparire spiriti beati «sí pien d'amor», dicono a Dante.

> ... che, per piacerti
> non fia men dolce un poco di quiete.[3]

Della carità essi sentono particolarmente *il dolce*, il diletto: ragion formale del loro posto, come sopra s'è detto. Il loro amor terreno, qual fu, tra gli altri, di Carlo Martello per Dante, è cosí purificato ed elevato a migliore oggetto e motivo, e ogni brama è rivolta a quel

> ... Sol che la riempie,
> come a quel ben ch'ad ogni cosa è tanto.

Una tal considerazione fa esclamare al divino poeta:

> Ahi anime ingannate, fatue ed empie,
> che da si fatto ben torcete i cuori,
> drizzando in vanità le vostre tempie![4]

---

[1] Ivi, 115-117.
[2] *Par.*, VI, 129.
[3] *Par.*, VIII, 37-39.
[4] *Par.*, IX, 9-12.

Di tal pecca si macchiarono Cunizza, Folco e Raab, ed i primi due apertamente il confessano, là dove affermano d'esser stati *vinti ed improntati* dalla stella di Venere,[1] sebbene poi volgessero ed ordinassero a Dio gli affetti del loro cuore, confessando la loro colpa. Profittarono cosí nell'amor di Dio, ma non ne ottennero la piú alta perfezione, perché non trionfarono mai totalmente dell'amor mondano, almeno sí da reggere al meglio tutti i moti del loro cuore.

Ne' tre pianeti finora considerati le anime attribuiscono la ragione della sfera loro sortita a qualcosa di difettoso, terreno e colpevole, perché tanto gl'incipienti quanto i primi due gradi de' proficienti, s'è visto sopra con San Tommaso, hanno ancora a che fare *contra mala*, per ischivare il peccato, e rintuzzarne ogni tentazione e reliquia. Perciò la Luna, Mercurio, e Venere, sui quali si protende ancora l'ombra della terra, sono, dice il Parodi, in certo modo i pianeti del *biasmo*;[2] gli altri quattro, invece, i pianeti dell'*onore*; perché in questi non si bada piú al male, ma al bene in grado piú e piú elevato. Cosí dal male passiamo al primo passo del bene nel cielo del Sole; con la considerazione dell'intelletto, per dignità piú eminente della volontà.

Infatti il *profitto nella carità con la cognizione del vero*, umano e divino, chiaramente sfavilla nella sfera del Sole, sede degli spiriti sapienti; che formano

> la quarta famiglia
> dell'alto Padre che sempre la sazia,
> mostrando come spira e come figlia.[3]

A chiarir codesto punto non fa d'uopo di molte parole. Bastano i nomi de' dottori, de' teologi e de' sapienti che

---

1 *Par.*, IX, 33; 96.
2 *Bull. di Soc. Dant.*, 71, N. S., XV, 198.
3 *Par.*, X, 49-41.

intrecciano le due corone, vagheggianti Beatrice, simbolo della verità rivelata. Solo vuolsi notare che, giusta il detto dell'Aquinate e de' filosofi, poiché il supremo grado dell'ordine inferiore tocca l'infimo del superiore, nell'ordine della carità gli spiriti sapienti son considerati come pervenuti al colmo del profitto, e sulla soglia de' perfetti, ai quali son prossimi per merito, e tra i quali molti di essi dovrebbero annoverarsi, se anche nel Paradiso, come accade nel Purgatorio e nell'Inferno, l'esigenza del criterio ordinatore non avesse al poeta imposto la necessità di allogarli in quel grado inferiore.

Codeste anomalie e apparenti contradizioni che incontreremo anche altrove, ci si schiariranno piú avanti; e, per ora, ci giova continuar il filo dell'argomento che ci sta tra mano.

IV.

A' tre gradi de' proficienti, sparsi ne' cieli di Mercurio, di Venere e del Sole, rispondono simmetricamente i tre gradi de' perfetti ne' pianeti superiori, anch'essi, al par di quelli, divisi secondo la maggior perfezione dell'opera, della volontà e dell'intelletto. L'Alighieri fa qui, come già aveva fatto per l'Inferno e per il Purgatorio: ripete una medesima divisione, secondo una stessa norma, che gli dice bene.

Marte sta a Mercurio, Giove a Venere, e Saturno al Sole.

In Marte quindi ci si presentano i *perfetti nella carità per merito dell'opera*, in Giove i *perfetti nella carità per merito della volontà*, e in Saturno i *perfetti nella carità per merito dell'intelletto*.

Quanto ai primi, essi sono gli spiriti militanti, gli strenui campioni della religione:

che giú, prima
che venissero al ciel, fûr di gran voce,
sí ch'ogni musa ne sarebbe opima.

Nella «quinta soglia», ove appaiono, formano una croce lampeggiante Cristo e ne cantano l'inno trionfale: Risurgi e vinci. Anch'essi, come gli spiriti sapienti, sono pieni di carità, di quell'«amor che drittamente spira»,[1] pronti per soprappiú a dar la vita, come fe' Cacciaguida, per la difesa della fede, e venir dal martirio a quella pace; martirio che, giusta la parola di Cristo, è il piú gran segno della perfezione della carità.[2] Cosí pure, per l'opere compiute a prò della religione sfavillano nella misteriosa croce di Marte, Giosué, Giuda Maccabeo, Carlo Magno, Goffredo Buglione, Roberto Guiscardo ed altri guerrieri famosi, alcuni de' quali furon veramente di poema degnissimi e di storia.

Alla perfezione dell'opera segue quella della volontà, che troviamo in Giove, sede degli spiriti giusti e pii, come dice chi parla per bocca dell'Aquila:

Per esser giusto e pio
son io qui esaltato a quella gloria
che non si lascia vincere a desío.[3]

Giustizia e pietà sono le due grandi virtú glorificate nel pianeta Giove, e piú la giustizia che la pietà, per la ragion che la pietà si riduce alla giustizia. La quale va intesa non tanto per il complesso d'ogni virtú, quanto per la virtú particolare di rendere a ciascuno il suo, qualunque sia il motivo o la materia; virtú lodata a cielo da Aristotele, e, sull'orma di lui, non che da

---

[1] *Par.*, XV, 1-6.

[2] «Majorem hac dilectionem nemo habet, ut animam suam ponat quis pro amicis suis». *Io.*, 15, 13.

[3] *Par.*, XIX, 13-15.

San Tommaso, da Dante pareggiata a Lucifero ed a Espero.[1]

Orbene la giustizia, s'è già detto sopra, perfeziona la volontà, e tanto la penetra e le s'immedesima da esser con definizione famosa definita *voluntas perpetua et constans reddendi unicuique suum.*[2] Di qui la ragione perché in questo cielo Dante pone la disputa intorno alla giustizia di Dio e all'eterna predestinazione, e chiama la volontà divina e il conformarsi ad essa radice e fondamento d'ogni giustizia.

O terreni animali, o menti grosse!
La prima volontà ch'è per sé buona
da sé ch'è sommo ben mai non mi mosse.
Cotanto è giusto quanto a lei consuona.[3]

E a seguir la divina volontà e giustizia posero singolarmente l'affetto e il volere, come ci fa creder Dante, i beati che formano l'occhio dell'aquila parlante, cioè Davide, Traiano, Ezechia, Costantino, Guglielmo il buono e Rifeo.

Ma al sommo della perfezione della carità si sale con la contemplazione intellettiva della verità. Ed ecco nel piú alto pianeta, in Saturno, gli spiriti contemplativi, tutti accesi d'amor divino:

Questi altri fuochi tutti contemplanti
uomini furo, accesi di quel caldo
che fa nascere i fiori e i frutti santi.[4]

L'ardore della carità pareggia l'altezza della contemplazione, e perciò San Pietro Damiano, par tutto nel-

---

1 *De Monarchia,* I, 11. San Tommaso, II-II, quaest. 58, a. 12.

2 Cfr. *Digest.*, tit. I; *Instit.*, tit. I; Sant'Ambrogio, *De off.*, l. I, c. 24; Sant'Agostino, *De civit. Dei,* l. 19, c. 21; San Tommaso, II-II, quaest. 58, aa. 1, 2, 4.

3 *Par.*, XIX, 85-88.

4 *Par.*, XXII, 46-48.

l'affermare il principio ordinatore dei beati nei sette pianeti, quando dice che

> l'*alta carità,* che ci fa serve
> pronte al consiglio che il mondo governa,
> *sorteggia qui,* sí come tu osserve.[1]

Dimodoché contemplazione, carità e fulgore[2] toccano il sommo e si ragguagliano tra loro nell'altissimo grado dei perfetti, oltre il quale, come si vedrà, resta solo la carità eccedente degli apostoli e dei loro pari, che perciò si separano dal consorzio di tutti gli altri beati, perché formano un grado eccezionale e trascendente sopra la scala generale e comune della carità. Gli apostoli e Adamo sono come i re e i principi del sangue in mezzo al popolo dei santi e dei loro ministri e subalterni: entrano, come membri, in un medesimo stato e governo e ordinamento, ma costituiscono una classe distinta e privilegiata, contigua, per natura e per vita, alla comune, ma che la regge e perfeziona e supera in dignità. Onde, a quel modo che nella scala sociale primeggiano i principi sopra gli altri, cosí su per la scala eccelsa dell'eterno palazzo, di là da' sette pianeti, tiene il supremo grado il collegio degli apostoli, e prossimi a loro, ma sotto, per condizione e perfezione di stato, occupano il piú alto posto i contemplativi di Saturno. Quivi è la *perfetta vita e l'alto merto che inciela* Santa Chiara piú su di Piccarda, e l'accomuna con Pietro Damiano, Benedetto, Macario, Romualdo e con le schiere de' loro perfetti imitatori e seguaci, i quali, perché diversamente da Piccarda e Costanza, dopo *promessa la via della loro setta,* lungi dal lasciarsi, come quelle, smuovere dalla religione,

---

[1] *Par.,* XXI, 70-72.
[2] *Par.,* XXI, 68-69; 89-90.

. . . . . dentro del chiostro
fermar li piedi e tennero il cor saldo,[1]

poterono arrivare alle piú alte cime dell'amore contemplativo e della santità.

V.

I sette gradi della carità finora considerati, comprendenti le tre divisioni degl'incipienti, dei proficienti e dei perfetti, sono i gradi normali e comuni. Sovra tutti questi c'è un altro grado di carità, come testé s'è detto, eccedente, eccezionale e privilegiato: quello dei perfettissimi situati nell'ottava sfera. San Pietro e Adamo, le due radici della celeste rosa, gli altri apostoli e messaggeri dell'eterna vita, *baroni e conti* della curia celeste,[2] ebbero privilegi e santità sovreminente, e però nella danza di tutto il paradiso la loro carola è quella « di piú bellezza »,[3] nella quale pure il principe degli apostoli vince tutti in « chiarezza ».

Ad attribuire siffatta eccellezza e grandezza straordinaria ad Adamo ed agli apostoli ebbe l'Alighieri il consenso dei Padri e degli scolastici, specie dell'Aquinate. Si riteneva che, come il primo padre fu creato in singolarissima santità e giustizia, cosí gli apostoli avessero ottenuto impareggiabile stato di grazia. San Tommaso, seguíto in ciò anche da altri interpreti, commentando San Paolo, applica agli apostoli le *primizie dello Spirito Santo*; « quia scilicet Spiritum Sanctum et tempore prius et ceteris abundantius apostoli habuerunt,

---

1 *Par.*, XXII, 50-51.
2 *Par.*, XXV, 17, 23; XXXII, 120.
3 *Par.*, XXIV, 19.

sicut et in fructibus terrae, illud quod primo ad maturitatem pervenit est pinguius et magis acceptum ». Similitudine che fa risovvenire dei versi danteschi, applicabili agli apostoli:

> Oh quanta è l' ubertà che si soffolce
> in quell'arche ricchissime che foro
> a seminar quaggiú buone bobolce! [1]

« Ex quo patet, conchiude l'Aquinate, quod *apostoli sunt omnibus aliis sanctis, quacumque praerogativa praefulgeant, sive virginitatis sive doctrinae sive martyrii, praeferendi*, tamquam abundantius Spiritum Sanctum habentes ».[2]

E in altro luogo del medesimo commento, spiegando le parole onde San Paolo afferma che la grazia *superabundavit in nobis*, cioè negli apostoli, scrive: « Ex quo apparet temeritas illorum (ut non dicam error) qui aliquos sanctos praesumunt comparare apostolis in gratia et gloria. Manifeste enim apparet ex verbis istis quod apostoli habent gratiam majorem quam aliqui alii sancti, post Christum et Virginem matrem... Et ideo, sicut Deus praeordinavit aliquos sanctos ad majorem dignitatem, ita et abundantiorem gratiam eis infudit; sicut Christo homini, quem ad unitatem personae assumpsit, contulit gratiam singularem; et gloriosam Virginem Mariam, quam in matrem elegit, et quantum ad animam et quantum ad corpus gratia implevit; et sic apostolos, sicut ad singularem dignitatem vocavit, ita et singulari gratiae privilegio dotavit... Temerarium est ergo aliquem sanctum apostolis comparare ».[3]

---

[1] *Par.*, XXIII, 130-132.

[2] *Comm. ad Rom.*, 8, l. 5.

[3] *Comm. ad Ephes.*, 1. l. 3. Cfr. Benedetto XIV, *De canonizatione SS.*, l. 4. p. 2 c. 11.

Dante, certo, non voleva farsi reo di tal temerità ed errore, abbassando gli apostoli con pareggiarli agli altri santi. Tanto piú che ad esaltarli, anche dal lato della carità, ch'è il suo criterio teologico distributivo, l'Aquinate lo confortava.

Rispondendo iafatti a chi volesse obbiettare, che altri santi sostennero maggiori tormenti e austerità per Cristo che non gli apostoli, San Tommaso dice che « magnitudo meriti principaliter et respectu essentialis praemii attenditur secundum caritatem: consistit enim praemium essentiale in gaudio quod habetur de Deo... Sed secundum quantitatem operum meretur homo praemium accidentale, quod est gaudium de talibus operibus. Apostoli ergo illa opera quae fecerunt, *ex majori caritate fecerunt*, ex qua habebant cor ad multa maiora facienda, si fuisset opportunum ».[1]

Che se altri soggiungesse potere alcuno sforzarsi tanto da ottenere una carità pari a quella degli apostoli, la risposta è che la carità che ha l'uomo, non l'ha da sé, ma dalla grazia di Dio, che vien data a ciascuno secondo la misura della donazione di Cristo, proporzionata a ciò a cui è eletto. « Inter ceteros autem ad majorem dignitatem sunt electi apostoli, ut scilicet immediate ab ipso Christo accipientes, aliis traderent ea quae pertinent ad salutem, et in eis Ecclesia quodammodo fundaretur, secundum illud Apocal. 21, 24: *Murus habebat fundamenta duodecim et nomina apostolorum erant in eis scripta*. Et ideo dicitur I Cor. 12, 28: *Deus posuit in Ecclesia primum quidem apostolos*. Et ideo Deus eis abundantiorem gratiam prae ceteris tribuit ».[2]

Oltre alla maggior eccellenza di grazia concessa in

[1] *Comm. ad Rom.*, 8, l. 5.

[2] Ibid.

vita, agli apostoli è riserbata nell'estremo giorno la straordinaria dignità di giudici delle dodici tribú d' Israele, ossia di tutto il popolo cristiano: « Vos, qui secuti estis me, in regeneratione, cum sederit Filius hominis in sede majestatis suae, sedebitis et vos super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel ».[1] Perché, commenta l'Aquinate, « illi, qui debent judicare, debent esse de *extra mundum*; et tales sunt apostoli et apostolici viri ».[2] Gli apostoli pertanto, e i personaggi apostolici, come superiori a tutti i beati, alla fin dei secoli sederanno giudici e daranno sentenza con Cristo: « sed differenter, Christus et apostoli: quia Christus auctoritate, illi vero sicut promulgatores ».[3]

Gli apostoli dunque nella dignità e nella carità vincono tutti gli altri santi, e però non possono allogarsi nel mondo de' sette pianeti. Doveva quindi il poeta assegnare loro un posto piú alto, pari alla sovreminente loro carità e dignità, di là dai sette pianeti, *extra mundum*.

Qui il genio l'aiutò a meraviglia a trar partito dal cielo stellato, dove s'erano raccolti tutti i beati al trionfo di Cristo e di Maria. Allo sparir di Cristo e di Maria, trionfa San Pietro, principe degli apostoli, sopra tutti gli eletti rimasti in quel cielo, simbolo e imagine della universale efficacia della predicazione apostolica, il quale appare quindi sede, e campo della gloria e del trionfo anche degli altri apostoli. Gli è perciò, che, mentre è presente tutto il paradiso, solamente gli apostoli, e dopo loro, Adamo ragionano col poeta e con la sua guida, come avean fatto gli altri beati ne' loro cieli. Ma Adamo non interroga nè sentenzia delle ri-

---

1 *Matth.*, 19, 28.
2 *Comm. Matth.*, 19, 28. Cfr. III p. *Suppl.*, quaest. 89, a. 1.
3 San Tommaso, *Comm. Matth.*, l. c.

sposte di Dante, come fanno i tre apostoli «querenti», solo risponde alle sue dimande. Egli non è giudice: gli apostoli invece, davanti al poeta «buon cristiano» e rappresentante di tutto il popolo cristiano, la fan da giudici ed esercitano anzi tempo su di lui quell'autorità di promulgatori della divina sentenza, che per Dante è di vita, cui rivestiranno al giudizio finale.

L'ottava sfera è dunque il cielo degli apostoli, e de' loro pari in qualche modo, come Adamo: uomini privilegiati per grazia ed uffici, e di perfettissima carità.[1] Questi sono gli ultimi eletti, con cui tratta fuori dell'empireo il poeta. Sono i più eccelsi personaggi del drama dantesco, e l'ultima scena ch'essi intrecciano è delle piú maestose e sublimi per iscienza, significato e ampiezza, che abbelliscano la *Commedia*:

Quinc'innanzi il celeste viatore non farà piú parole se non con la sua dolce guida e con chi verrà a sostituirla nel pietoso ufficio là su nell'empireo. Bernardo succederà a Beatrice, l'uomo alla donna, la piú alta contemplazione della verità increata al simbolo della sua rivelazione; e però non Beatrice, sibbene Bernardo spiegherà a Dante la forma general del paradiso e gli otterrà da Maria la visione di Dio, anche perché il tesoro della verità rivelata, simboleggiata nella donna amata, è scala alla manifestazione di quella forma precisa e determinata dell'empireo, che è la piú alta meta dell'occhio contemplativo di Bernardo; il cui acume attinge il vero non solo dal dogma scritturale e dalla dottrina comune della Chiesa, ma anche dalla fonte stessa della

[1] La sfera ottava ha un contrapposto nel fondo di Dite. Come gli apostoli sono i piú santi dei santi, e stanno nel cielo umano piú alto; cosí un altro apostolo, Giuda traditore, sta nel piú basso e infimo luogo, proprio in bocca a Lucifero, e nella bocca mediana. *Corruptio optimi pessima.*

verità, in che si profonda la contemplazione e il rapimento.

Per tal modo, l'altissimo poeta intreccia e raduna nell'empireo tutti i fili della sua tela; alcuni traspaiono chiarissimi anco ne' cieli inferiori, altri restan nell'ombra, altri fanno « sí come il sol che si cela egli stessi per troppa luce ».[1] Ma chi segue dietro il legno del poeta che cantando varca, e serva il suo « solco dinanzi all'acqua che ritorna eguale », non potrà non vedere ed ammirare il meraviglioso ordinamento da lui escogitato pei beati, e gli darà lode d'avervi saputo trasfondere quanto di meglio gli offriva la sapienza teologica della sua età, innestandolo magistralmente sopra l'antica macchina del mondo, ed i vincoli astrologici che ne stringevano le parti.

---

1 *Par.*, V, 133-134.

Capitolo V.

La distinzione dei pianeti e la perfezione crescente dei beati

§ 1. Relazione tra l'ordinamento dei beati e la cosmologia aristotelico-tomistica. I cinque ordini degli enti. — § 2. La tripartizione dantesca dei sette pianeti. L'antiparadiso. Il progresso della perfezione nei sette pianeti. La fama dei santi. — § 3. Il crescimento del moto, dei simboli e delle figure nei sette pianeti. — § 4. Mancanza di canto e riso nel cielo di Saturno. La regola dei monaci di San Benedetto. Il rapimento di Dante. — § 5. Le aureole dei dottori, dei martiri e dei vergini. Il *frutto* di gloria comune a tutti i beati, vario secondo i cieli.

I.

Non sarà forse inutile, a conferma delle suesposte osservazioni, il paragonare il graduale ordine della carità applicato alle varie classi di beati con alcuni principii cosmologici di Aristotele interpretati da San Tommaso.

I corpi celesti, scrive l'Aquinate, hanno tutti un effetto comune, cioè di riscaldare, proveniente dalla comune virtú della luce; e possono causare anche altri effetti corporali speciali nelle cose di questo mondo, se-

condo altre virtú proprie di ciascun corpo celeste.[1] Alla virtù e all'effetto comune d'ordine fisico risponde nell'ordine soprannaturale la carità, che è

quel caldo
che fa nascere i fiori e i frutti santi;[2]

alle virtú e agli effetti speciali gli abiti e il carattere morale dei varii spiriti beati.

Ma la carità va crescendo per gradi dagl' incipienti ai perfetti, e tanto piú acquista di perfezione e sostanza, quanto piú si eleva di là dai limiti della corruzione e instabilità verso la stabilità e la incorruttibilità. Non diversamente accade nei pianeti.

Questi, scrive San Tommaso, quanto piú alti sono, tanto partecipano meno della mutabilità, e piú perfetto è il loro stato e la condizione loro, quanto piú dalla difformità che hanno s'approssimano all' uniformità, che è dote del Primo Mobile. Nell' universo si dà una natura perennemente immobile, segnatamente nelle sostanze separate o angeliche, e una natura corruttibile e generabile, quella dei corpi inferiori. Frammezzo a queste due nature stanno i corpi celesti, che tengono sí della immobilità della prima per il moto diurno, causa di sempiterna durazione nelle cose, sí della mutabilità della seconda, per il moto annuale obliquo, causa di corruzione, generazione e di qualsiasi altro cangiamento.

Quindi è che il Primo Mobile, nobilissimo com'è, e

---

[1] « Dicendum est ergo quod omnia corpora caelestia secundum *communem virtutem* luminis habent calefacere, sed secundum *proprias virtutes* singulis corporibus attributas habent non solum calefacere et infrigidare, sed etiam omnes alios effectus corporales efficere in istis inferioribus ». *Comm. De Caelo et mundo,* l. 2, lec. 10.

[2] *Par.*, XXII, 47-48.

per natura vicinissimo alle sostanze separate, possiede solo il primo moto, cioè il diurno, ch'è della specie uniforme; mentre gli altri corpi celesti, perché dalle sostanze immutabili piú si scostano verso le generabili e corruttibili, partecipano dell'altro moto, cioè dell'annuale, che appartiene alla specie difforme, e tanto meno ne partecipano, quanto piú alta e nobile è la sfera loro. Perciò il pianeta piú elevato, Saturno, non comporta con la nobiltà della sua natura altro che il minimo di moto annuale, che in lui è tardissimo, spendendovi trent'anni; laddove la Luna, moltissimo ne ritiene, per essere piú vicina ai corpi soggetti a corruzione e generazione, e però in lei velocissimo è il secondo moto, che si compie dentro un mese. Gli altri corpi mediani ne pigliano piú o meno, in proporzione della loro distanza dall'uno e dall'altro de' due pianeti estremi, cioè dalla Luna e da Saturno.[1]

Conforme a questa dottrina il divino poeta collocò le sostanze immobili, quali sono le gerarchie angeliche, nel Primo Mobile, tanto a loro somigliante; e nel cielo delle stelle fisse, prossimo al Primo Mobile, i trionfi di Cristo, di Maria e di San Pietro, e la sede degli apostoli e d'Adamo, tutte persone con natura, sebben Cristo abbia anche la divina, umana, piú mutabile dell'angelica;[2] e nei cieli inferiori gli altri uomini eletti, forniti di gradi di santità via via minori, secondo che si dilungano, come da loro modello, da quella di Cristo, di Maria e degli apostoli, scemando fino al grado degl'incostanti nel bene, degni abitanti della mutevole Luna.

A intender questo, fa d'uopo richiamare una spiegazione dell'Aquinate a un passo del *De Caelo et Mundo*.

---

[1] San Tommaso, *Comm. De Caelo et Mundo*, l. 2, ec. 15.
[2] *Psal.* 8, 6; *Ad Hebr.* 2, 7.

Cinque, dice egli, sono gli ordini degli enti. I primi tre tendono al *bene perfetto*, quando *senza nessun moto*, come fanno le sostanze immobili, ossia gli angeli; quando *con pochi moti*, come fa la sfera suprema, causa universale della permanenza dell'essere nelle cose; quando *con molti moti*, come accade nei pianeti superiori, *Saturno*, *Giove* e *Marte*, cause generali d'altri effetti mondani permanenti. Il quarto ordine di enti è di quelli che possono raggiungere il bene perfetto, ma conseguiscono un *bene minore*.

Questo grado l'Aquinate, giusta l' intenzione di Aristotele e la dottrina di Tolomeo, l'ascrive ai cieli inferiori, vale a dire, al *Sole*, a *Venere*, a *Mercurio* e alla *Luna*, che hanno piú efficacia nel produrre nei corpi piú bassi le trasmutazioni ordinate a un bene imperfetto sí, ma previo al perfetto. La terra spetta al quinto ordine degli enti, come la piú imperfetta e priva d'ogni moto verso il bene perfetto.[1]

---

[1] « Dicit ergo Philosophus primo quod in his quae possunt pervenire *ad aliquod bonum perfectum triplex gradus* invenitur. Quorum supremus est ejus quod optime se habet et non indiget aliqua actione ad acquirendum bonum perfectum; sed hoc existit ei sine aliqua actione. Secundus gradus ejus est quod est propinquissimum in bonitate dispositionis optimo, quod scilicet acquirit perfectum bonum per unam et modicam actionem. Tertius gradus est eorum quae magis distant ab optimo, quae tamen acquirunt perfectum bonum per plures operationes... Deinde.. ponit esse quemdam gradum inferiorem tribus praedictis. Et dicit quod invenitur *in quarto gradu* aliquod quod, quibuscumque laboribus, *non potest pertingere ad hoc quod adipiscatur bonum perfectum,* sed potest consequi quoddam aliud bonum minus perfecto bono... Relinquitur autem *infimum* esse quod nihil horum potest acquirere et propter hoc non habet participare aliquem motum... Deinde adaptat praedicta principia ad propositum. Et dicit quod in ordine rerum hoc quod supremum est... contingit *substantiis separatis,* quae sunt omnino

Questa teorica dell'Aquinate s'accorda, come ognun vede, con quello che dicemmo del Primo Mobile e della sfera stellata. Ma, al presente proposito, è da notare specialmente quel che tocca i sette pianeti, compresi nel terzo e quarto ordine di enti.

Al che non sarà inutile il richiamare un'analogo ragionamento che il medesimo Aquinate fa sull'ordine dei sette pianeti, quale, diversamente da Aristotele, è posto da Tolomeo.

---

immobiles... Secundum ordinem distinguit dicens quod est aliquid quod de propinquo attingit illud optimum per paucos motus, siccut *suprema sphaera*... Deinde ponit tertium gradum, dicens quod aliquid appropinquat ad bonum optimum per plures motus, sicut *inferiores planetae*... Deinde ponit quartum gradum dicens quod aliquid est quod non potest participare illud perfectum bonum, sed sufficit qualiterumque appropinquet... Ex quo etiam patet quod in unoquoque horum ordinum possunt esse multi gradus... Quintum etiam ordinem, qui propter imperfectionem omni caret motu, attribuit terrae. Remanet autem dubitatio de aliis duobus ordinibus, quibus sint attribuendi... Et ideo secundum intentionem Aristotelis dicere oportet quod quartus gradus attribuitur soli et lunae, qui secundum ipsum sunt infimi planetarum. Et secundum principia Aristotelis, eorum ordo in dignitate est secundum ordinem situs eorum; eo quod superior sphaera continet inferiorem, continens autem est nobilius et formalius contento ». San Tommaso, *Comm. De Coelo et Mundo,* l. 2, lec. 18 (edit. Romae, Polyglotta, 1886). Non deve far specie che Aristotele nomini nel quarto grado soltanto il Sole e la Luna, perché al suo tempo, come osserva l'Aquinate, gli astrologi avean mutato l'ordine antico, che fu poi ripristinato da Tolomeo e ritenuto poi sempre fino agli Scolastici e a Dante. Aristotele seguí l'opinione del suo tempo e pose quindi il Sole immediatamente sopra la Luna, e sotto Venere e Mercurio. Cfr. *Comm. De Caelo et Mundo,* l. 2, lec. 17. San Tommaso corregge il Filosofo secondo Tolomeo; e l'Alighieri ne accoglie, con i dotti del suo tempo, la sentenza, del resto già comune.

Nei moti celesti, scrive, c'è una causa di perpetuità e di durazione delle cose, e una causa di trasmutazione; e, sí nell'uno, come nell'altro ordine, un principio sommo e primo.

Nell'ordine causale della permanenza delle cose, dopo il primo moto che tutto volge, signoreggia l'ottava sfera. Per contro nell'ordine causale della trasmutazione loro primeggia la sfera del Sole. L'ottava sfera predomina per moltitudine di stelle, come si addice alla universalità della sua efficacia sopra disparatissime specie di effetti. La sfera del Sole invece vince per grandezza, luminosità e attività nel trasmutare i corpi inferiori. All'una e all'altra sfera ministrano e servono i tre pianeti, immediatamente sottoposti: alla sfera delle stelle fisse, Saturno, Giove e Marte, per causar la persistenza nelle cose; a quella del Sole, Venere, Mercurio e la Luna, per procurare la loro trasmutazione.[1]

---

[1] « Secundum vero suppositiones modernorum astrologorum satis convenienter videtur dispositus numerus caelestium corporum, licet non secundum rationem quam Aristoteles hic assignat. Nam, sicut dictum est, et sicut Aristoteles dicit in duodecimo Metaphysicae, oportet in caelestibus motibus aliquid esse quod est causa perpetuitatis et durationis rerum; et oportet aliquid esse quod pertinet ad causam transmutationis. Et in unoquoque ordine oportet esse aliquid summum. Sicut igitur in ordine causalitatis permanentiae rerum, post primum motum qui revolvit totum, praeeminentiam obtinet octava sphaera: ita etiam in ordine causalitatis transmutationis rerum summum locum obtinet sphaera Solis, quae quodammodo proportionaliter respondet in hoc ordine sphaerae stellarum. Ita scilicet quod, sicut sphaera stellarum fixarum praeeminet in stellarum multitudine quod congruit universalitati causalitatis ejus propter diversos effectuum species, ita etiam sphaera Solis superabundat in magnitudine solaris corporis, et luminositatis ejus, propter efficaciam transmutandi inferiora corpora . . . Utrique autem sphaerae quasi deserviunt tres inferiores sphaerae. Ita sci-

Chi non vede come a tutto quest'ordine di cose mirabilmente risponda l'aggruppamento dantesco dei beati, e i gradi della carità?

Il ciel delle stelle fisse, fonte della stabilità, al quale si ascende per la mistica scala di Saturno, segna l'eccellenza della carità superiore alla perfetta, come il cielo del Sole, fonte della transmutazione, è termine del sommo della carità proficiente, e anche della incipiente. Sono due gradini della scala celeste, disposti uno sopra l'altro, a simmetrica distanza. Lo splendore e le carole dei teologi e dei dottori nella sfera del Sole sono un preludio del fulgore e delle danze degli apostoli, primi teologi e dottori della fede e della verità rivelata.

II.

A questo punto del nostro studio, possiamo anche noi col poeta rivolgere dai Gemini uno sguardo ai sette pianeti. Guardandoli di lassú, l'Alighieri, sorride del vil sembiante dell'aiuola che ci fa tanto feroci, e poi numera i sette corpi celesti in modo da farne tre gruppi. Pone prima la Luna da sé, sede degl'incipienti; poi il Sole con Venere e Mercurio, sedi dei proficienti; e da ultimo Saturno, Giove e Marte, sedi de' perfetti.

---

licet, quod sphaerae stellarum fixarum intelligantur deservire ad causandum permanientiam in rebus et ad universales effectus Saturnus, Iuppiter et Mars, propter quod uniformes habent motus secundum numerum: nam, sicut dictum est, unicuique attribuntur tres motus. Soli autem intelliguntur deservire tres inferiores planetae ad causandam trasmutationem in rebus; et ideo diversificantur in numero motuum; ita scilicet quod Soli attribuantur duo motus, Veneri attribuantur tres, Mercurio quatuor, Lunae quinque ». *Comm. De Coelo et Mundo,* l. 2, lec. 18.

> *Vidi la figlia di Latona* incensa
> senza quell'ombra che mi fu cagione
> perché già la credetti rara e densa.
> *L'aspetto del tuo nato, Iperione*
> quivi sostenni, e vidi com' si move
> circa e vicino a lui *Maia e Dione.*
> Quindi *m'apparve* il temperar di *Giove*
> *tra il padre e il figlio,* e quivi mi fu chiara
> il variar che fanno di lor dove.[1]

Codesta tripartizione de' pianeti, che Dante presenta tosto che li ha oltrepassati, non è fortuita, ed è certo suggerita dalla tripartizione morale fatta secondo i tre gradi della carità. Ond'è che par non sia luogo a dubitare della graduale ascensione della carità su per la scala de' cieli e della suindicata sua distribuzione. Tanto piú che i principii dell'Aquinate vi s'adattano a meraviglia, e forniscono evidentissime ragioni del disegno dantesco.

Fu affermato da alcuni, per analogia e simmetria col Purgatorio e con l'Inferno, che gli spiriti mancanti o incipienti del cielo lunare costituiscono l'antiparadiso. A nostro avviso però non pare si possa insistere su questo concetto, perché gl'incipienti, allogati appunto nel primo stato della carità, sono, non estranei ai veri beati o al vero paradiso, ma pari agli altri, e da computarsi nel numero de' beati come primo gradino delle scale dell'eterno palazzo. Gli è perciò che, quasi ad escludere l'antiparadiso, proprio nel cielo della Luna il poeta s'affretta a dirci che

> chiaro mi fu allor, come *ogni dove*
> *in cielo è paradiso,* e sí la grazia
> del sommo ben d'un modo non vi piove.[2]

---

1 *Par.*, XXII, 139-150.
2 *Par.*, III, 88-90.

Tuttavia, se altri volesse chiamar beati dell'antiparadiso gl'incipienti della Luna, faccia pure come gli talenta: basta che stia saldo il concetto sopra espresso, e il vocabolo di *antiparadiso* non venga tirato a false argomentazioni.

A veder poi il crescere della perfezione e della carità, vanno paragonate fra loro le classi de' proficienti e dei perfetti.

È osservabile infatti come l'avanzarsi nell'opera, nell'amor casto e nella dottrina sia impresa generalmente meno difficile e ardua che non l'esporre la propria vita per la difesa della fede, il mantener saldi i diritti della giustizia, e il durare nella contemplazione di Dio e delle sue meraviglie; per gli ostacoli che vi s'attraversano, a superar i quali, si richiede spesso vero eroismo. Niuno negherà che non sia piú meritoria e gloriosa impresa quella del Buglione e del Maccabeo, paragonata con l'attività di Giustiniano e la beneficenza di Romeo. Parimente le figure di Cunizza, di Folchetto e di Raab, rimpetto a Davide, a Costantino, a Rifeo, impallidiscono, mentre sopra questi di maggiori lampi di santità, e di grazia scintillano Benedetto e Damiano, rapiti nella contemplazione imperturbata delle divine cose, per cui anche superano, secondo i concetti mistici, le tre corone de' dottori e maestri d'ogni scienza.

Né sembri ciò strano e alieno dalla retta interpretazione dantesca. Perché, a non errare, o arzigogolare a piacere, conviene rammentare quale stima s'avesse nel Medio Evo della vita contemplativa, e quanto immensa fama di santità godessero i grandi fondatori del monachismo orientale e occidentale. Né va dimenticato che alcuni dei dottori e teologi visti dall'Alighieri nel Sole, solo piú tardi, e morto il poeta, ottennero aureola di santità, e gli onori degli altari: altri anzi non eb-

bero mai né l'una cosa né l'altra. Tommaso d'Aquino e Bonaventura, fulgidissime gemme di quelle corone concentriche, non erano stati peranco canonizzati, né ad Alberto Magno, a Beda, a Boezio, e ad altri la Chiesa aveva allora riconosciuto il nimbo di gloria. Al Grisostomo, ad Ambrogio, ad Anselmo, padri e dottori insigni per sapienza e virtú, si pareggiavan per Dante scrittori d'assai fama per quel dí ma scemata dappoi, come Donato, Sigieri, Graziano, Illuminato, Agostino, Pietro Comestore, Gioachino di Calabria, e altri. È pure da notare che i piú dei beati del Sole avevano spesa il meglio della loro vita nell'insegnamento con la voce e con gli scritti; e a quel tempo, giusta la dottrina dell'Aquinate e de' suoi coetanei, si riteneva che l'insegnare, come piú proprio della vita attiva, fosse per sé di minor merito che non la pace della vita contemplativa. [1]

Ad ogni modo, quand'anche si ammettesse diversità d'estimazione intorno agli atti assegnati alle sette categorie de' beati, non ne resterebbe per questo scosso il principio fondamentale della carità, secondo cui si misura l'assoluta perfezione della vita cristiana, principalissima rispetto alla perfezione secondaria, che viene dall'esercizio delle altre virtú. [2] Dante accolse un tal principio, e su di esso fondò l'ordine del suo Para-

---

[1] II-II, quaest. 181, a. 3; *De verit.* quaest. 11, a. 4.

[2] « Vita autem christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo coniungitur; unde dicitur I Ioan., 3, 14: *Qui non diligit, manet in morte.* Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis, quae attenditur secundum alias virtutes ». San Tommaso, II-II, quaest. 184, a. 1 ad 2.

diso. I santi vi sono collocati in quel grado di carità che gli piacque, e conveniva al disegno. Se ne risultano dispareri e contrasti col nostro modo di vedere e con quello che noi sappiamo, sempre però la bellezza dell'ordine copre ed attenua ogni macchia e nube, che vorrebbe sprigionarsi dalle secrete contradizioni.

III.

Nell'ascensione verso il cielo si palesa un crescendo continuato, che ravvicina il grado inferiore al superiore, e i proficienti ai perfetti.

Di tal ravvicinamento e tendenza è segno e indizio la varietà crescente di moto, di simboli e di figure fino all'intreccio vertiginoso delle carole dell'ottava sfera.

Ogni cosa, chi bene esamini, è studiata e preparata con intelletto d'arte e di scienza. Poco moto palesano i beati incipienti. Dante vede *piú facce già pronte a parlare*,[1] quasi fossero lí ad aspettarlo, fisse come specchiati sembianti. Non si scuotono, non sorridono che poco, e lentamente vaniscono per l'aria,

> come per acqua cupa cosa grave.[2]

Meglio non si poteva ritrarre là carità incipiente. Di tutta la vertiginosa vita paradisiaca non spetta agli spiriti mancanti se non il canto, il sorriso, e il lento moto d'una pietra affondantesi nell'acqua.

Nei tre cieli seguenti maggiori sono i segni di vita beata. I proficienti di Mercurio al canto sposano la danza; quelli di Venere aggiungono alla danza il moto circolare, e il poeta li vede

---

[1] *Par.*, III, 7-16.
[2] Ivi, v. 123.

muoversi in giro piú o men lucenti,
al modo, credo, di lor viste eterne.[1]

Nei proficienti del Sole la danza circolare si triplica, e però si muovono intorno a Dante e a Beatrice tre corone di dodici gemme ciascuna

piú dolci in voci che in vista lucenti.[2]

Il trasformarsi del moto retto in danza, della danza in cerchio, e del cerchio in altri cerchi concentrici manifesta il progresso del gaudio che emana dalla carità, secondo *il modo delle viste eterne* dei diversi gradi dei proficienti. La loro letizia e il loro moto si chiude e si termina nella forma circolare, in cui, come tende a svolgersi l'uniformità della danza dal cielo di Mercurio a quel del Sole, cosí si assomma e suggella con le sue tre suddivisioni il secondo grado della carità, piú alto del primo, ma inferiore e piú comune del terzo.

A questo si convengono simboli e intrecci speciali di danze, non piú circolari. Nei tre cieli superiori piú rapido e vario è moto; piú vive le imagini e le figurazioni piú studiate. Ed ecco in Marte la croce lampeggiante Cristo;[3] in Giove le lettere luminose tramutantisi

---

[1] *Par.*, VIII, 19-21.

[2] *Par.*, X, 66.

[3] Sant'Agostino dà ai bracci della croce un significato mistico rispecchiante la carità. Nella croce, scrive (*In Ioan.* tr. 118, 5) « significari recte intelligitur quod ait Apostolus, quae sit latitudo et longitudo et altitudo et profundum (*Ephes.* 3, 18). *Lata* est quippe in transverso ligno, quo extenduntur pendentis manus et significat opera bona in latitudine charitatis; *longa* est a trasverso ligno usque ad terram ubi dorsum pedesque figuntur, et significat perseverantiam in longitudine temporis usque in finem; *alta* est in cacumine, quo trasversum lignum sursum versus exceditur, et significat supernum finem, quo cuncta opera referuntur; quoniam cuncta quae altitudine ac longitudine bene ac perseveranter fiunt,

in giglio e aquila; in Saturno la mistica scala poggiante all' empireo. Tre cose sante, perchè *santa* è la croce; *sacrosanto segno, santo uccello* è l'aquila; *santa* è la scala dei contemplativi.[1] In questi tre simboli sta tutta la vita del Medio Evo: nella croce la gigantesca lotta contro gli Arabi e l' Oriente; nell'aquila il sacro romano impero;[2] e nella scala contemplativa, che ricorda la famosa visione non meno di Giacobbe, che di San Romualdo, l'ardore religioso. Secondo questi tre segni simbolici si muovono gli spiriti pervenuti alla carità perfetta, alla quale bellamente risponde la perfezione e la singolarità de' loro moti figurativi e sublimi.

IV.

Ultimo grado della carità perfetta è dunque quella della vita contemplativa, grado che nella sua eccellenza contiene qualcosa di singolare e tutto diverso dagli altri, che non si vuol passare sotto silenzio per la difficoltà cui dà origine a questo luogo.

---

propter altitudinem divinorum facienda sunt praemiorum; *profunda* est in ea parte qua in terra figitur: ibi quippe et occulta est nec videri potest, sed cuncta ejus apparentia et eminentia inde consurgunt; sicut bona nostra de profunditate gratiae Dei, quae comprehendi et dijudicari non potest, universa procedunt ».

[1] *Purg.*, II, 49: *Par.*, VI, 32; XVII, 72; XXI, 64.

[2] Vedi la mia nota: *L'Aquila nel ciel di Giove e il sacro romano impero* nel periodico *Monat-Rosen* di Basilea, L. Jahrgang, 15 mai 1906. Ne fece la critica il Parodi in *Bull. Soc. D. S.*, N. S., XV, 278, ma restringendone troppo il senso dantesco, che, a parer mio, non si limita entro i confini della predestinazione dei popoli alla felicità terrena, ma per questa si eleva all'eterna, a cui, come aiuto alla Chiesa, era ordinata l' istituzione del *sacro* romano impero di Carlo Magno.

Letizia e riso sfavillavano ne' cieli inferiori. Ma nella sfera di Saturno tace

> la dolce sinfonia di paradiso
> che giú per l'altre suona sí devota;

e per la stessa ragione Beatrice non ride.[1] Dante ne vuol sapere il perché, e il Damiano gli dà una risposta tutta per lui:

> Tu hai l' udito mortal, si come il viso,
> rispose a me: onde qui non si canta,
> per quel che Beatrice non ha riso;

cioè per la stessa ragione per cui Beatrice gli aveva detto di non aver riso, per non soverchiare col suo fulgore le mortali e limitate potenze di lui. Chè la bellezza mia, dice ella,

> se non si temperasse, tanto splende,
> che il tuo mortal potere al suo fulgore
> sarebbe fronda che tuono scoscende.[2]

Onde è meglio non ridere che rider poco e sproporzionatamente alla cresciuta sua bellezza.

Tale è la ragione che ne dà l'Alighieri, attribuendo la sospensione del riso di Beatrice e del canto dei contemplativi alla insufficienza dei propri sensi a sostenerne la bellezza; mentre poi piú su, nella sfera stellata e nel cielo cristallino, Beatrice, dolce guida e cara, di nuovo ripiglia, con gli occhi pieni di letizia, il suo crescente e mirabile santo riso, ancor piú sfavillante, sebbene Dante — per una grazia che certo poteva fingere a sé concessa anche fra i contemplativi di Saturno — sia lassú fatto possente a sostenerne il ful-

---

[1] *Par.*, XXI, 58-63.
[2] *Ivi*, v. 10-12.

gore.[1] Senonché il fondamento del silenzio dei beati di Saturno sta tutto nel concetto della contemplazione e della vita monastica.

La piú alta contemplazione, dice lo Pseudo Dionisio finisce nel silenzio, senza parole e concetti,[2] e conforme a questo, Dante si fa dire da Beatrice, che, se si laciasse vedere a lui sorridente, egli si farebbe

> quale
> fu Semelé quando di cener fessi,

vale a dire, quando ottenne di contemplar Giove in tutto il suo splendore.[3]

E lo splendore di Beatrice, oltre essere splendore di verità rivelata, è anche splendore di *donna di virtú*. Come tale, poiché anche vivendo « coronata e vestita d'umilitade s'andava »,[4] e morendo « parea che la sua faccia avesse tanto aspetto d'*umiltade* che parea che dicesse: Io sono a vedere lo principio della pace »,[5]

> per suo valore
> fu posta dall'altissimo Signore
> nel ciel dell'umiltade ov'è Maria,

---

[1] *Par.*, XXIII, 23, 59; XXVII, 96, 104.

[2] « Quanto enim ad altiora contendimus, tanto magis sermones nostri rerum intellectilium aspectibus contrahuntur; sicut etiam modo dum caliginem illam, quae intellectum superat, ingrediemur, non in breviloquentiam dumtaxat, verum etiam in silentium perfectum et intelligentiae defectionem (*ἀλογίαν παντελῆ καὶ ἀνοησίαν*) incidemus ». *De mystica Theologia*, c. 3. — « *Ἀλογίαν* vero dicit, spiega Pachimero, non posse sermone repraesentare illa quae supra sermonem sunt; et *ἀνοησίαν*, id quod intelligi nequit et quod nullus intelligere potest, cum mentem superet ». MIGNE, *P. G.*, t. 3, c. 1038.

[3] *Par.*, XXI, 5-6.

[4] *Vita nuova*, §. 26.

[5] Ivi, §. 23.

cioè l' «umile ed alta piú che creatura». Di che si vede quanto grande stima facesse l'Alighieri dell'umiltà,[1] esaltandola piú che potesse dalla porta di San Pietro ch'è alla cornice di superbi, fino al trono di Maria. Abbiamo ciò ricordato, perché qui nell'ultimo pianeta, ov'è il grado di carità piú perfetta, il poeta concepisce la mancanza di riso e, se non di parole, di canto, conforme a ciò, che San Benedetto nella regola sua, la quale

rimasa è giú per danno delle carte,[2]

scrive dell'umiltà ed è accennato da Dante. Questa è la virtú, dice il santo Patriarca, con la quale si sale su per la scala di Giacobbe alla gloria celeste, scala che non è altro se non la nostra vita di quaggiú, drizzata da Dio verso il cielo in un cuore umile.[3]

---

[1] Ivi, §, 34.

[2] *Par.*, XXII, 75.

[3] « Unde fratres, si *summae humilitatis volumus culmum attingere,* et ad exaltationem illam cœlestem, ad quam per praesentis vitae humilitatem ascenditur, volumus velociter pervenire, actibus nostris ascendentibus scala illa erigenda est quae in somno Jacob apparuit, per quam et ascendentes et descendentes angeli monstrabantur. Non aliud sine dubio descensus ille et ascensus a nobis intelligitur nisi exaltatione descendere et humilitate ascendere. Scala vero ipsa erecta nostra est vita in saeculo, quae, humiliato corde, a Domino erigitur ad cœlum. Latera enim ejus scalae dicimus nostrum esse corpus et animam; in quae diversos gradus humilitatis vel disciplinae evocatio divina ascendendos inseruit ». San Benedetto, *Regula,* c. 7 § 3, 4. Nel cielo di Saturno il medesimo San Benedetto ricorda questa parte della sua regola con quei versi:

> **Frate, il tuo alto disio**
> **s'adempirà in su l'ultima spera. . .**
> **e nostra scala fino ad essa varca,**
> **onde cosí dal viso ti s'invola.**
> **Infin lassú la vide il patriarca**

Orbene tre de' piú alti fra i dodici gradi d'umiltà sono giust'appunto il silenzio e la mortificazione del riso.[1]

L'ultimo grado poi consiste, non solo nell'umiltà di cuore, ma anche in quella del corpo e di tutte le azioni, riputando sempre e dappertutto sé peccatore.[2] E cosí fa San Pietro Damiano, quando, a voler leggere secondo parecchi codici, dice umiliando sé di fronte alla superbia dei pastori del tempo di Dante:

> In quel loco fu' io Pier Damiano
> e Pietro peccator fui nella casa
> di nostra Donna in sul lito adriano.[3]

> Jacob isporger la superna parte,
> quando gli apparve d'angeli sí carca.
> Ma per salirla mo nessun diparte
> da terra i piedi, e la regola mia
> rimasa è giú per danno delle carte.

Par., XXII, 61-75.

1 « Nonus humilitatis gradus est *si linguam ad loquendum prohibeat* monachus et taciturnitatem habens usque ad interrogationem non loquatur... Decimus humilitatis gradus est si *non sit facilis ac promptus in risu*... Undecimus humilitatis gradus est si, cum loquitur monachus, leniter et *sine risu, humiliter* et cum gravitate vel pauca verba et rationabilia loquatur ». *Regula cit.* c. 7, §. 20-22. Il santo Patriarca de' monaci d'occidente fu un grande difensore della regola del silenzio e però spesso viene raffigurato nelle sue imagini col dito alla bocca.

2 « Duodecimus humilitatis gradus est si non solum corde monachus, sed etiam ipso corpore humilitatem videntibus se semper indicet,.. reum se *omni hora de peccatis suis existimans*,.. dicens sibi in corde semper illud quod publicanus ille evangelicus, fixis in terram oculis, dixit: Domine non sum dignus ego *peccator* levare oculos ad coelum ». *Regula cit.*, c. 7, §. 23.

3 *Par.*, XXI, 121-123. — A me parrebbe che nel verso 122 invece di *fui* si dovesse leggere *fin*. Onde il senso avrebbe ad essere questo, che Pier Damiano fu Pietro peccatore,

Per tal modo in cima alla scala della piú profonda umiltà sta, secondo San Benedetto, la carità perfetta che scaccia ogni timore,[1] qual è in sommo grado quella

---

come soleva chiamarsi, dal suo ingresso nel monistero del Catria fino alla sua morte *nella casa di nostra Donna in sul lito adriano*, cioè *nel monistero di Santa Maria fuori la Porta a Faenza,* dove, nel suo ritorno da Ravenna verso Fonte Avellana, morí. Siffatta protesta d'umiltà, messa in bocca al Damiano con la sua usuale formola di sottoscrizione, distrugge l'impressione dell'altre parole dette prima da lui in propria lode, quando ad aggravare i vizi dei monaci venuti dopo di sé, afferma che al servizio di Dio egli si era fatto sí fermo

> che pur con cibi di liquor d' ulivi
> lievemente passava e caldi e geli
> contento nei pensier contemplativi.

Né il porre *in sul lito adriano* il monistero di Santa Maria fuori la Porta presso Faenza va contro la geografia, giacché per *lito adriano* si può intendere, oltre la spiaggia a mare, anche la pianura a parecchie miglia intorno a Ravenna, da cui dipendeva e dipende ancora Faenza, distante dal mare poco piú di Adria. Cosí cesserebbero le difficoltà, assai piú gravi, che si hanno ad accettare per *casa di nostra Donna* la chiesa di Santa Maria in Porto presso Ravenna, non ancora esistente a' tempi del Damiano, o l'altra di Santa Maria di Pomposa; né vi sarebbe piú luogo all'equivoco fra Pietro Damiano e Pietro degli Onesti, personaggio, che, se fosse da identificare col *Pietro Peccatore* di Dante, non si vede bene perché salti fuori in quel contesto. Tanto piú che il Damiano, chiamando sé Pietro peccatore, non fa altro che praticare l'ultimo grado d'umiltà della regola di San Benedetto da lui seguita, *reum se omni hora de peccatis suis aestimans.* Cfr. A. Capecelatro, *Storia di San Pier Damiano e del suo tempo;* Firenze, Barbèra, 1862, pp. 80-84, 534.

[1] « Ergo, his omnibus humilitatis gradibus ascensis, monachus mox ad caritatem Dei perveniet, ad illam quae perfecta foras mittit timorem ». *Regula,* c. 7, §. 24.

de' contemplativi di Saturno e di Benedetto stesso,[1] il padre del monachismo occidentale.

Onde, tornando al proposito, Beatrice non ride, per la stessa ragione per cui non cantano i contemplativi, per l'eccellenza dell'umiltà e della carità, e insieme per l'eccellenza della contemplazione stessa, l'una e l'altra tanto grandi da superare, secondo la finzione, con cui Dante nasconde il vero, le deboli forze dei sensi mortali, com'erano ancora quelli del poeta.

Senza l'alienazione dei sensi e l'uscir di se stesso, come San Paolo, nessun uomo, ancor mortale, è possente a veder la gloria celeste, [2] e udir l'arcana melodía e mirar la bellezza che si trasmoda tanto di là da noi.

Ispirata a questa dottrina è la scena che chiude la visita de' sette pianeti. I contemplativi nel loro rapimento come turbo, tutti in su s'accolgono; e tosto, narra il poeta,

> la dolce donna retro a lor mi pinse
> con un sol cenno su per quella scala:
> sí sua virtù la mia natura vinse.[3]

---

[1] *Par.*, XXII, 32. Per le relazioni fra Dante e San Benedetto vedi il bel discorso del Tosti in *Dante e il suo secolo;* Firenze, 1867, p. 419 e segg. Dice (p. 430) che, dopo il ciel dei contemplatori, Dante « divien quasi egli stesso monaco. Imperocché invitato da Beatrice a rimirare in giú. a veder quanto mondo gli avesse fatto lasciare sotto i piedi, egli ritorna con gli occhi per le sette spere: e nel vedere il mondo di sotto lo garrisce con terribile ironia del suo vil sembiante e loda colui che l'ha per meno, e chiama probo chi ad altro pensa. Perció va piú appresso a San Benedetto che si chiudeva nel collegio dei santi monaci e se ne andava piú alto spinto dalla sua Beatrice su per la scala di Jacob ».

[2] San Tommaso, II-II, quaest. 175, a. 4; *De venit.*, quaest. 10 a. 11.

[3] *Par.*, XXII, 97-102.

Salito all'ottava sfera, di lí Beatrice l'invita a rimirare in giú; e, vedi, gli dice,

> quanto mondo
> sotto gli piedi già esser ti fei;
> sí che il tuo cor, quantunque può, giocondo,
> s'appresenti alla turba trionfante,
> che lieta vien per questo etera tondo.[1]

Dante dunque è eccitato a godere d'aver sotto i suoi pié i sette pianeti con la terra, e quindi, a rivolger gli occhi dalla contemplazione delle verità inferiori a quella delle piú celesti. In quel momento, stando per esser rapito, come Paolo, fuor de' sensi, esclama verso la sua guida: «O Beatrice, dolce guida e cara!» E intanto,

> la mente mia cosí, tra quelle dape
> fatta piú grande, di sé stessa uscio,
> e, che si fesse, rimembrar non sape.[2]

In questo rapimento vede cose ond'è fatto possente a sostener il riso di Beatrice, e ad udir la dolce sinfonia dell'ottava sfera.

Per tal modo il divino poeta vieppiú si trasumana, e dopo la sospensione di canto e di riso nella sfera dei contemplativi, per via dell'estasi, acquista la forza di salire nell'ottava a maggiore e piú spirituale contemplazione dei canti celesti e del riso di Beatrice.

V.

Ammesso l'esposto ordinamento dei beati, si spiegano agevolmente alcune anomalíe e quasi contraddizioni concernenti il posto assegnato da Dante ad alcuni

---

[1] Ivi, v. 122-132.
[2] *Par.*, XXIII, 43-45.

santi, non conforme, come fu già osservato, a quel che ci aspetteremmo noi dalla loro fama. Ma codeste ombre e scorci del disegno, del resto bellamente dissimulati e palliati dallo splendore de' contorni, era impossibile evitarli nell'applicazione del criterio scelto pel Paradiso, come era anche accaduto per i criterii degli altri due regni.

San Tommaso, San Bonaventura, il Grisostomo, Sant'Anselmo ed altri santi Dottori stanno non solo sotto Cacciaguida, Orlando, Roberto Guiscardo, Trajano e Rifeo, ma sotto i contemplativi, mentre alcuni di loro furon pure contemplativi. Le aureole dei dottori, de' martiri e de' vergini non furono distribuite giusta la loro eccellenza dall'Alighieri. Perché, essendo un premio accidentale, dovuto piuttosto che all' intensità della carità, al genere speciale e alla perfezione dell' opera meritoria, non costituiscono la norma prima e certa dell'essenziale misura del premio, ma un criterio assai variabile, come si vede presso il medesimo Aquinate.[1] Onde può accadere che chi non meritò nessuna aureola sia essenzialmente piú beato e piú alto nel regno dei cieli di colui, che va ornato anche dell'aureola.[2]

Ma oltre quest'aureole, proprie di alcuni, v'è una aureola in senso largo comune a tutti, che si dice *frutto* della gloria.

Questo frutto consiste nel gaudio delle opere compite in grazia, e differisce, come premio accidentale, dall'*aureola*, che è gaudio di opere specialissime, e dall'*aurea*, che è il premio essenziale della visione e del gaudio di Dio. L'aurea risponde all' intensità del merito secondo la radice della carità; l'aureola all'eccel-

---

[1] *Suppl.*, quaest. 96, a. 12.
[2] *Suppl.*, quaest. 96, a. 6 ad 3; a. 1 ad 2; a. 13.

lenza e perfezione intrinseca dell'opera; il frutto al diverso grado di spiritualità raggiunto dalla disposizione soggettiva dell'operante.[1]

Il frutto spetterebbe alle tre parti della continenza, cioè alla continenza coniugale, vedovile, e verginale. Ma, poiché i beati non possono essersi salvati senz'alcun grado di queste tre continenze, l'Aquinate concede che si possa attribuire il frutto come premio in genere a tutti quei che van salvi; seppure non debba negarsi a quelli che, vivendo incontinenti, si pentirono solo in fine di vita, ai quali è dovuto, non il frutto sí solo il premio essenziale.[2]

Certo di un tal gruppo non sono Piccarda e Costanza nel ciel della Luna. Tuttavia per essere la loro sfera la piú tarda e l' infima di tutte, non è a dubitare che debba essere il soggiorno anche di quell'anime che, comunque vivessero in peccato, tardarono a convertirsi all'ora estrema, come accadde, dopo il buon ladrone, a tanti e tanti. Onde loro non spetterebbe nessun frutto, se non fosse quel semplice gaudio dell'atto di pentimento fatto a salute negli ultimi momenti di lor vita. Cosí si confermerebbe quanto sopra fu stabilito,

---

[1] « Fructus verbi Dei differt ab aurea et ab aureola, quia *aurea* consistit in gaudio quod habetur de Deo ; *aureola* vero in gaudio quod habetur de operum perfectione ; sed *fructus* in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbi Dei ». *Suppl.*, quaest. 96, a. 2.

[2] « Nihil cogit ad ponendum fructum esse praemium non omnibus salvandis commune. Non solum enim essentiale praemium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. — Potest tamen dici quod fructus non omnibus conveniat salvandis, sicut patet de his qui in fine paenitent et incontinenter vixerunt ; eis enim non fructus sed essentiale praemium debetur tantum » *Suppl.*, quaest. 96, a. 4 ad 2.

che cioè nel cielo della Luna sono raccolti gli spiriti mancanti, senza distinzione di opere, di volontà e di intelletto. Per qualunque di questi diversi atti, fosse pure il semplice pentimento della volontà, si salvassero, tutti sono adunati insieme, siccome quelli che non ebbero altro che la carità incipiente, durata in questo stato o solamente alcuni istanti o anche mesi ed anni, come accadde di Piccarda e di Costanza.

Si può quindi in qualche senso attribuire il frutto della gloria a tutti i beati delle sette sfere, come gaudio e premio accidentale di quelle qualunque opere, grandi o piccole, insigni o ordinarie, fatte da ciascuno a salute.

È però osservabile che questo gaudio accidentale, parteggia della natura dell'aureola, e al par di questa può essere pari o maggiore o minore del gaudio sostanziale rispondente alla carità. Anche convertendosi all'ultim'ora, o, come ammette Dante per Traiano, in quei pochi momenti che uno, ritornato miracolosamente in vita, ha per disporre dell'anima sua definitivamente, può la carità esser tanto viva nel volgersi a Dio da superar quella di altri, vissuti assai anni in grazia, ma con meno fervore nel servizio di Dio.[1] Ciò è possibile, come è pure possibile che, quanto al gaudio accidentale, uno si rallegri piú di quel poco che fece, che altri del molto, se all'uno e all'altro válse la salvezza eterna.

Di qui nel Paradiso dantesco il diverso sfavillare de' beati, anche in una stessa sfera, quando appaiono,

---

[1] L'anima gloriosa, onde si parla,
tornata nella carne, in che fu poco
credette in lui che poteva aiutarla:
e credendo, s'accese in tanto foco
di vero amor ch'alla morte seconda
fu degna di venire a questo gioco.

Par., XX, 112-117.

quando parlano, quando danzano e gioiscono. Il doppio interno gaudio della mente raggia al di fuori sotto l'una e sotto l'altra forma.[1] Benché a ciascun cielo sia largita, per dir cosí, una determinata specie e intensità di gaudio essenziale ed accidentale, tuttavia, i loro limiti sono un po' larghi, sicché la quantità di ciascun gaudio, e la sua manifestazione esterna può variare in mille guise, come accade nella sfera di Giove. Di qui ognun vede quanta libertà di immagini e di colori nella dottrina dell'Aquinate avesse a mano il divino poeta per la distribuzione dei beati ne' sette cieli.

---

[1] *Suppl.*, quaest. 96, a. 10.

Capitolo VI.

Il criterio astrologico

§ 1. Il criterio astrologico o materiale: l'*opra delle rote magne*. — § 2. Esistenza di questo criterio nel Paradiso dantesco. — § 3. Limiti dell' influsso astrologico. Dottrina di San Tommaso e di Dante. L' influsso angelico. — § 4. L' influenza dei pianeti rispetto alle virtú morali. Gradi di carità e virtú dei beati ne' sette pianeti. Relazione coi sette desiderii. — § 5. Gli effetti speciali de' sette pianeti secondo l'Aquinate e gli astrologi medievali. Selezione degl' influssi fatta da Dante. I pianeti femminini.

I.

Alla luce della teologia medievale la distribuzione de' beati nei sette pianeti ci si presenta dunque regolata dai gradi della carità, de' quali il secondo e terzo sono suddistinti secondo l'opera, la volontà, e l' intelletto, tre elementi gradualmente anch'essi ordinati.

Ma ciò non basta. Questi elementi, dell'opera, della volontà e dell' intelletto, come troppo generali e indeterminati, non basterebbero a specificare le classi de' beati, dove non fossero ristretti a un carattere particolare, il quale, a mo' di differenza ultima, distinguesse e fissasse la natura delle schiere dei beati. E già fu

additata, con San Tommaso, dove si trattò dei desiderî di quaggiú che si appagano in cielo, come differenza nella classe degl' incipienti, ossia pei beati della Luna, la timidità e l' ignavia; nella classe de' proficienti, la vanagloria dell'opere per gli spiriti di Mercurio, il diletto della carità che spetta alla volontà per quelli di Venere, il tesoro della sapienza, propria dell' intelletto, per quei del Sole; e infine nella classe dei perfetti, la fortezza dell'opere per gli spiriti di Marte, la giustizia, perfezione della volontà, per quei di Giove, e la contemplazione, propria dell' intelletto, per quei di Saturno. Si hanno quindi spiriti negligenti, vanagloriosi, delizianti, sapienti, forti, giusti e contemplativi, distinti secondo il criterio filosofico de' tre elementi individuato con riflessi dottrinali dell'Aquinate. Cosí il criterio da noi detto teologico, cioè la *larghezza delle grazie divine,* assomma in sé i gradi della carità e le suddistinzioni di essa secondo la considerazione dell'opera, della volontà e dell'intelletto, coi sette desiderii umani che si adempiono nella beatitudine.

Ma oltre la larghezza delle grazie divine, il divino poeta ammette nella distribuzione de' beati anche l' influsso che scende

> per opra delle rote magne,
> che drizzan ciascun seme ad alcun fine,
> secondo che le stelle son compagne.[1]

È questo il criterio astrologico, che s'aggiunge al teologico, e lo completa non in sé, ma nella estrinseca formalità rispondente a uno speciale influsso attribuito allora a' diversi pianeti, per cui si ha maggior determinazione delle singole schiere dei beati. Si capisce, che

---

[1] *Purg.,* XXX, 109-115.

questo criterio come non è né il principale né l'unico, così non ha nell'ordimento dei beati se non importanza di seconda intenzione, a guisa di ultimo determinativo, per dir così, materiale delle persone, in quanto si sovrappone al grado della carità, e lo specifica, non nella quantità e intensità della virtú e del merito sostanziale, ma nella modalità sopraggiuntavi, quasi colorito speciale impresso dalla diversità delle opere, che la varia attività umana ebbe a compiere sotto l'impulso della divina grazia. È un criterio che potrebbe variare piú o meno, secondo il diverso modo di considerare la natura degl'influssi celesti, delle virtú, delle attitudini e delle azioni umane, senza che perciò debba variare la gradazione sostanziale della beatitudine.

Il formale infatti de' gradi della beatitudine non può essere che quel che le è essenziale, cioè la carità. Il materiale invece è tutto ciò ove cade il formale, come in acconcia materia, la quale si proporziona alla forma secondo la propria varia disposizione, piú o meno prossima, piú o meno perfetta. Sotto que' sette gradi della carità potea il poeta classificare altre schiere di beati d'indole assai diversa. Non volle; e del non aver voluto la ragione sta nel criterio filosofico e astrologico, onde gli parve materialmente determinata l'indole de' vari beati da allogarsi nei sette pianeti. Il criterio filosofico e l'astrologico non sono che criterii materiali e dispositivi del carattere de' beati e non costituiscono, al trar de' conti, che una medesima norma, piú o meno particolareggiata, di pensiero e contenuto. Chi eleva questi criterii all'altezza del primo, e ne fa le norme fondamentali dell'ordinamento de' beati, oltre che non guadagna nulla di sicuro e di comunemente accettabile, va a urtare contro uno de' piú certi criterii teologici intorno alla beatitudine, qual è

quello della carità; e riduce il Paradiso dantesco, piú teologico delle altre cantiche, a esser il meno teologicamente ordinato nelle sue linee principali.

Ritenendo invece il criterio astrologico entro i limiti assegnati dalla dottrina degli influssi celesti, quale ci è dall'Alighieri esposta con la guida dell'Aquinate, nel sacro poema, tutto si accorda: assai difficoltà sfumano, altre trovano la loro vera o piú probabile soluzione, e, se qualcun'altra ne resta, non è già difficoltà reale, ma apparente, da ascriversi alla libertà del linguaggio artistico e poetico. Ad ogni modo, nell'ordinamento del terzo regno c'entra indubbiamente anche il criterio delle influenze celesti; entro quali limiti c'entri, si cercherà di chiarirlo, dopo accertatane l'esistenza nella *Commedia.*

II.

Una relazione fra i pianeti e le anime che ivi appaiono è cosa tanto evidente che su questa sola rispondenza credettero alcuni dantisti bene e solidamente stabilita la loro sentenza dell' unico criterio astrologico.

Molti infatti, e alcuni chiarissimi, sono gli accenni all' influsso de' pianeti e delle stelle sull' uomo e sulle sue inclinazioni nel Paradiso.

Nel cielo della Luna Piccarda asserisce di Costanza

che s'accende
di tutto il lume della spera nostra.[1]

Se dunque s'accende del lume della Luna, la Luna influisce sopra di lei; e quest' influsso non solo accenna l'attuale rispondenza di lume a lume, ma anche l'im-

---

[1] *Par.*, III, 110-111.

pressione ricevuta in vita in quel modo mancante, che fa la Luna. Similmente il *corredarsi* di Mercurio degli spiriti attivi, quasi di corredo a sé dovuto, è conseguenza dell' influsso del pianeta, e un suo indizio, lieve, se si vuole, ma che concorda con le prove piú chiare, che ci offrono gli altri pianeti.

Venere, « lo bel pianeta che ad amar conforta », e si credeva raggiasse sugli uomini « il folle amore », accoglie Cunizza; e la ragione, a detta di Cunizza stessa, si è

perché mi vinse il lume d'esta stella.[1]

Anche qui *il lume* di Venere vince e accende Cunizza, come aveva fatto per Costanza il lume della Luna. Né altrimenti parla Folco, quando afferma che

questo cielo
di me s' imprenta, com' io fei di lui,

perché

quí discernesi il bene
per che il mondo di su quel di giú torna,[2]

vale a dire, come spiega l'Andreoli, si conosce il buon fine, la sapiente provvidenza, per cui il mondo di su (cioè i cieli) influendo sue virtú nel mondo di giú, viene in certo modo a risolversi in questo riducendolo a sua similitudine.

Il che vale anche di Raab, accolta, qual prima palma del trionfo di Cristo, nel ciel di Venere, sicché l'ordine de' beati, dice Folco,

di lei nel sommo grado si sigilla,[3]

---

[1] *Par.*, IX, 33. Cfr. *Purg.*, I, 19; *Par.*, VIII, 2.
[2] *Par.*, IX, 95-96; 107-108.
[3] *Par.*, IX, 117.

non essendo stato, spiega il medesimo Andreoli, alcuno di quegli abitatori piú soggetto di lei agl' influssi di Venere.

Ardenti soli son detti i beati nel cielo del Sole, quasi ne fossero altrettante imagini *imprentate* da lui.[1] Cosí nel cielo di Marte, la « stella forte », stanno i forti, che pugnarono per la fede; e un di loro, Cacciaguida ne ricorda l'influsso, parlando di Can Grande, di

colui, che impresso fue,
nascendo sí da questa stella forte
che notabili fien l'opere sue.[2]

E di Giove espressamente canta il poeta:

O dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostraro che nostra giustizia
effetto sia del ciel che tu ingemme.[3]

Parimente Saturno, il settimo splendore, per essere allora in congiunzione col segno del Leone,

raggia mo misto giú del suo valore,[4]

cioè imprime ne' mortali la sua influenza insieme con quella del Leone.

Dante stesso, entrato nella costellazione de' Gemini, esclama, pieno di gratitudine per gl' influssi ricevutine nascendo:

O gloriose stelle, o lume pregno
di gran virtú, dal quale io riconosco
tutto, qual che si sia, lo mio ingegno;[5]

---

[1] *Par.*, X, 76.
[2] *Par.*, XVII, 76-78.
[3] *Par.*, XVIII, 115-117.
[4] *Par.*, XXI, 15.
[5] *Par.*, XXII, 112-114.

che è per lui quell'*opra delle ruote magne*, di cui parla Beatrice nel Purgatorio.[1]

Altrove, trattando della sentenza di Platone, secondo la quale parea a Dante che le anime tornassero alle stelle, donde erano state decise, la medesima Beatrice attribuisce a tutte le sfere in genere un influsso sopra i beati. Afferma infatti che, se Platone intende tornare ai cieli, *l'onor dell'influenza*, per quelli che la usarono a bene, come fecero i buoni spiriti del Sole e dei pianeti superiori, e *il biasmo dell'influenza*, per coloro che piú o meno ne abusarono, come agirono gli altri della Luna, di Mercurio e di Venere,

forse in alcun vero suo arco percote.[2]

Convien dunque ammettere, in qualche vero senso, che, come tutti i sette pianeti si corredano di buoni spiriti, stati piú o meno perfetti, cosí torni loro l'onore e il biasmo dell' influenza esercitata, e loro torni, appunto perché tale influenza fu già da loro raggiata sulle anime dei beati.

III.

Ma è da vedere entro quali limiti Dante accogliesse l' influsso degli astri sulle azioni e sulle virtú umane.

« L'attribuire a lui, scrive l' illustre dantista msg. Poletto, le grossolane superstizioni dell'astrologia giudiziaria, come a un Cecco d'Ascoli, sarebbe errore incomportabile; ma sarebbe errore del pari il negare che Dante, uomo del suo tempo, non concedesse a tale credenza anche piú di quello che la sua scienza e il

---

[1] *Purg.*, XXX, 109-111.
[2] *Par.*, IV, 58-60.

suo ingegno gli avrebbero potuto consentire; peraltro, quant' è della sostanza della questione, non poteva forviare, perché, come in tutto, pure in ciò si tenne fisso a dettami dell'Aquinate ».[1] E per vero, cosí in Dante, come nel Dottor d'Aquino non si troverà quella credula ripetizione degli strani e molteplici influssi planetari che leggiamo in Ristoro d'Arezzo ed in altri contemporanei del sommo poeta e del sommo teologo. Dagli accenni che l'uno e l'altro vi fanno nelle loro opere, appare che lasciano agli astrologi gran parte delle favole e deduzioni loro, e solo accettano quel tanto di piú specificato influsso stellare che basti per non negare il principio generale, universalmente allora ammesso, dell' impressione de' corpi superiori sopra gl'inferiori.[2]

I limiti dell' influsso celeste sono cosí magistralmente fissati dall'Alighieri in quei notissimi versi ch'ei pone in bocca a Marco Lombardo:

Lo cielo i vostri movimenti inizia:
non dico tutti, ma, posto ch'io il dica,
lume v'è dato a bene ed a malizia,
e libero voler, che se fatica
nelle prime battaglie col ciel dura,
poi vince tutto, se ben si nutrica.

---

[1] *Dizionario dantesco* alla voce *Cieli, E. Influenze Celesti.*

[2] « La teoria dantesca delle influenze de' cieli procede tutta da Aristotele e da San Tommaso; ma da quest'ultimo principalmente, che le dottrine dell'altro commentò con gran cura, e nuova luce recò in esse di propri argomenti. Senonché in Aristotele si fa parola soltanto di influenze corporee; nulla, o poco e non chiaro, di influenze morali. Quest'altro aspetto della virtú degli astri, San Tommaso investiga in piú luoghi (nelle due Somme, Teologica e contro i Gentili): e, come è degno del suo severo intelletto, va considerando al lume di verità universali e dispogliando, quasi in tutto, di ogni frode astrologica ». A. Scrocca, *Il sistema dantesco de' cieli e delle loro influenze*; Napoli, Errico, 1895, p. 68.

A maggior forza ed a miglior natura
Liberi soggiacete, e quella cria
la mente in voi, che il ciel non ha in sua cura.[1]

Il poeta filosofo, come ognun vede, qui distinque i movimenti corporei cui inizia il cielo, da quelli della mente che non sono in cura al cielo. Però, dato pure che sí gli uní come gli altri fossero iniziati dal cielo, l' uomo non ne rimarrebbe moralmente necessitato al bene o al male, perché a ciò ha lume speciale di ragione, con cui può distinguere il buono dal cattivo influsso celeste nei movimenti che ne risente; e ha libero volere, che può resistere a' cattivi impulsi, fino a ottenere con la buona consuetudine, pieno trionfo su ogni mala inclinazione che per avventura gli venisse dalle impressioni del cielo. Tale è anche la dottrina dell'Aquinate, esposta in parecchi luoghi, ma specialmente nella Somma contro i Gentili.

Quivi egli dimostra come i corpi celesti non possono *direttamente* influire sul nostro intelletto e sulle elezioni della nostra volontà, perché potenze al tutto spirituali, e non legate a organi corporali, ai quali propriamente si termina l' influsso de' cieli.

Se questo è vero, com'è verissimo, è non meno vero che i corpi celesti indirettamente sono talvolta occasione delle nostre deliberazioni con l' impressione che fanno sia sui corpi esterni sia sui corpi nostri.

Ma tali occasioni, o esteriori o interiori, non sono mai, fuorché forse nei dementi, causa necessaria di elezione, potendo sempre l'uomo normale, per mezzo dell' uso di ragione, resistervi o anche razionalmente obbedirvi. « Sed plures sunt, continua san Tommaso, qui impetus naturales sequuntur, pauciores autem, scilicet

---

[1] *Purg.*, XVI, 73-81.

soli sapientes, qui occasiones mali agendi et naturales impetus non sequuntur. Et propter hoc dicit Ptolemaeus in Centiloquio quod anima sapiens adiuvat opus stellarum, et quod non potest astrologus dare judicia secundum stellas, nisi vim animae et complexionem naturalem bene cognoverit, et quod astrologus non debet dicere rem specialiter, sed universaliter, quia scilicet impressio stellarum in pluribus sortitur effectum, qui non resistunt inclinationi quae est ex corpore, non autem semper in hoc vel in illo qui forte per rationem naturali inclinationi resistit ».[1]

Da questo passo dell'Aquinate si fa chiaro quanto falsamente lo Scrocca, peraltro acuto investigatore, asserisca che Dante, apprendendo da San Tommaso *unicamente*, l'operare dei cieli sulle anime (da lui chiamata influenza morale), non solo recasse questa dottrina in atto ed illustrasse con viva poesia, ma la facesse, dice egli, « piú larga e compiuta con un nuovo concetto: quello de' non buoni influssi celesti. Il quale non è in San Tommaso, sebbene non contraddica a' principî di lui, che son pure i cristiani ».[2] L'Aquinate anzi nel passo citato parla piuttosto degli influssi mali, benché non neghi i buoni, cui altrove ampiamente spiega e, non che altro, dimostra come si dica alcuno bene fortunato, e nato sotto buona o cattiva influenza de' corpi celesti, secondo che consegue disposizioni e attitudini a questa o a quella carica od officio, ovvero speciali sentimenti e tendenze a far l'una piuttosto che l'altra cosa.[3] A tal concetto di fortuna buona ispirandosi l'Alighieri si fa dire da Carlo Martello:

---

[1] *Contra Gentes,* l. III, c. 85.
[2] *Op. cit.*, p. 69, 75, 76.
[3] *Contra Gentes,* l. III, c. 92 e altrove.

Sempre natura, se fortuna trova
 discorde a sé, come ogni altra semente
 fuor di sua region, fa mala prova.
E se il mondo là giú ponesse mente
 al fondamento che natura pone,
 seguendo lui, avria buona la gente.
Ma voi torcete alla religione
 tal che fu nato a cingersi la spada,
 e fate re di tal ch'è da sermone,
onde la traccia vostra è fuor di strada.[1]

V'è dunque alcunché di vero nell'affermare che alle ruote celesti torni « l'*onor* dell' influenza e il *biasmo* », secondo l' inizio buono o cattivo da loro impresso a' movimenti dell' uomo.

Vuolsi però notare che l' impressione mediata o immediata de' corpi celesti, quantunque sulla volontà non influisca necessariamente, sull'organismo corporale agisce però a mo' di causa naturale e necessaria. Ond'è che i movimenti che vi inizia, prima che giungano alla ragione e alla volontà, non rivestono forma alcuna di bene o male morale, perché prevengono la cognizione e l'atto libero umano. Non sono quindi questi influssi se non come le passioni, le quali considerate per se stesse sono un mero moto dell'appetito irrazionale, né hanno in sé verun bene o male morale senza la dipendenza dalla ragione; riguardate invece come soggette all' impero della ragione e della volontà, che può eccitarle e rintuzzarle, partecipano della bontà e malizia morale.[2] Tutto quindi l'onore o il biasmo morale dell' influsso celeste si rifonde, come in causa prima nella libertà morale dell' uomo. Onde dice l'Alighieri :

---

[1] *Par.*, VIII, 139-148. Cfr. *Par.*, XVII, 76; XXII, 112 e segg.

[2] III, quaest. 24, aa. 1, 2.

Però, se il mondo presente disvia,
in voi è la cagione, in voi si chieggia...
Voi che vivete, ogni cagion recate
pur suso al cielo, sí come se tutto
movesse seco di necessitate.
Se cosí fosse, in voi fôra distrutto
libero arbitrio, e non fôra giustizia
per ben, letizia, e per male, aver lutto.[1]

Questo vale de' corpi celesti per se stessi e nella loro propria e nativa azione considerati. Ma, poiché sono governati e mossi dagli angeli o motori celesti, che son sempre retti nell' intenzione e opera loro, ne consegue che il moto dei corpi celesti, in quanto è da essi ordinato alla vita morale dell'uomo, non fallisce che non sia per parte degli angeli moralmente buono e indirizzato a bene. E cosí

lo moto e la virtú dei santi giri,
come dal fabbro l'arte del martello
da' beati motor convien che spiri.[2]

Ma, come nell'arte del fabbro, il martello o istrumento ha pure una forma ed azione propria, che modifica l'azione del fabbro, cosí nei cieli

virtú diversa fa diversa lega
col prezioso corpo ch'ella avviva,
nel qual, sí come vita in voi, si lega.[3]

---

[1] *Purg.*, XVI, 82-84; 67-72.

[2] *Par.*, II, 127-129. Il paragone del martello in mano del fabbro è assai comune presso san Tommaso, e l'adopera trattando degli angeli motori dei cieli sotto il principale agente, ch'è Dio. Dante lo applica agli angeli in relazione coi cieli da loro mossi. « Si dicatur: hic faber cultellum facit, non excluditur operatio martelli sed alterius fabri. Ita etiam quod dicitur, quod Deus per se mundum gubernat, non excludit operationem inferiorum causarum, quibus quasi instrumentis Deus agit, sed excluditur regimen alterius principalis agentis ». *De verit.*, q. 6, a. 9 ad 1. Come gli angeli sono martelli riguardo a Dio, cosí i cieli riguardo agli angeli.

[3] *Par.*, II, 139-141.

I beati motori, dunque, movendo i corpi celesti, diversi di perfezione e d' influssi, agiscono per sé sempre bene, perché sempre buono è l' intento dell'angelo, né per sé mala è l' influenza fisica del corpo celeste da lor mosso. Però da questo loro generale e retto intento nella mozione dei cieli non segue che sieno tenuti a quaggiú impedire il male, o a rattenere cosí le cause fisiche, provvedute e ordinate da Dio alla generazione delle singole cose, e per natura e permissione divina fallibili anche nelle loro operazioni necessarie, che non procedano agli effetti loro in modo imperfetto e deficiente; giacché il provveder divino vince sempre anche nel male e nell' imperfetto, ordinando tutto al bene universale e a far risplendere in una parte piú e meno altrove la sua gloria.

> La circular natura, ch'è suggello
> alla cera mortal, fa ben sua arte,
> ma non distingue l'un dall'altro ostello.
> Quinci addivien ch' Esaú si diparte
> per seme da Giacob, e vien Quirino
> da si vil padre, che si rende a Marte.
> Natura generata il suo cammino
> simil farebbe sempre ai generanti,
> se non vincesse il provveder divino.[1]

E quand'anche al suggello della virtú dei cieli la natura non desse sempre scema la cera o materia, e non agisse

> similemente operando all'artista
> ch' ha l'abito dell'arte e man che trema,

sarebbe tuttavia sempre vero che

> la cera di costoro e chi la duce
> non sta d'un modo, e però sotto il segno
> ideale poi piú e men traluce.

---

[1] *Par.*, VIII, 127-135.

Ond'egli avvien che un medesimo legno
secondo spezie, meglio e peggio frutta,
e voi nascete con diverso ingegno.[1]

IV.

Fissati cosí, quanto basta al nostro proposito, i limiti e la natura dell'influsso celeste, resta da vedere con che criterio l'Alighieri di tra le molte influenze attribuite dagli astrologi ai pianeti, eleggesse quella che meglio si confacesse all'indole de' beati da allogarvi. E qui vien da considerare per quali virtú o atti particolari si distinguano i beati de' varî cieli. Qualcosa se n'è già detto sopra, prescindendo però dall'influsso dei pianeti, di che ora trattiamo.

S'è visto come il criterio fondamentale consista ne' varî gradi della carità, a cui risponde il premio essenziale, e s'è visto altresí come alle diverse opere, per cui uno va salvo, spetti un gaudio speciale, o frutto di gloria piú o meno cospicuo secondo le opere stesse. Ma, per quanto le opere, o gli atti derivino dall'esercizio delle virtú che sono perfezione dell'uomo, cotal perfezione però, dice san Tommaso, è assai secondaria rispetto alla sostanziale della carità.[2] Nondimeno anche questa è perfezione, ed ha dei gradi.

---

[1] *Par.*, XIII, 67-78.

[2] « Vita christiana specialiter in charitate consistit, per quam anima Deo coniungitur; unde dicitur I Joan. 3, 14: *Qui non diligit, manet in morte*. Et ideo secundum charitatem attenditur simpliciter perfectio christianae vitae, sed secundum alias virtutes secundum quid. Et quia id quod est simpliciter est principalissimum et maximum respectu aliorum, inde est quod perfectio charitatis est principalissima respectu perfectionis quae attenditur secundum alias virtutes ». II-II, quaest. 184, a. 1 ad 2.

Le virtú morali non sono meritorie per se stesse, ma per l'influsso della carità che le informa nell'esercizio dei loro atti, i quali, perché procedono, almeno virtualmente, anche da lei, hanno potenza di farla crescere, senza cessar d'essere nella loro specie atti di questa o di quella virtú. Gli è per questo che si dice comunemente, conforme all'Apostolo, che senza la carità nulla giova, e che la carità ha il pregio di tutte le virtú, cui muove; è paziente, è benefica, a tutto s'accommoda, tutto crede, tutto spera, tutto sopporta.[1] C'è dunque uno speciale rapporto fra la carità e le virtú. Queste sono quasi istrumenti di quella nella via della perfezione; sicché, parlando delle virtú meritorie e del loro esercizio, non si può escludere l'influsso della carità negli atti.

Questo influsso è tutt'altro, come ognun vede, da quello de' pianeti. La carità influisce nell'ordine soprannaturale, i pianeti nel fisico e naturale; quella dà il complemento della facoltà meritoria alle virtú; questi al piú, secondo il concetto dantesco, le iniziano.

Orbene quali sono le virtú speciali che ne' sette cieli s'accompagnano a' sette gradi di carità considerati? O, in altre parole, in quale virtú specialmente si segnalarono i beati dei singoli pianeti?

Si può dire col Lubin «che a Dante si mostrarono in ciascun cielo quei Santi, che in vita si distinsero per quella virtú, che dai particolari influssi di quel Cielo, in cui si mostrano, venne in essi iniziata; i Santi, dico, gli si fanno vedere in quel cielo, *al qual torna l'onor dell' influenza*, promotrice delle virtú da essi esercitate».[2]

---

[1] *I Ad Cor.*, 13, 1-8.

[2] Anonimo, *Scena della terza Cantica e sua ragione*; Venezia, Antonelli, 1877, p. 28. Chi si nasconda sotto questo anonimo che mi pareva di non poco valore, mentre correggo

Va considerato però anche il *biasmo* dell'influenza, perché la virtú può essere iniziata dall'influsso celeste, positivamente *per eccitamento a bene*, e negativamente, per *reazione* buona contro l'eccitamento malo, o non retto.

Nel determinare quest'influenza, il poeta, mirando all'indole speciale del pianeta, ne considerò formalmente gli effetti sull'uomo riguardo all'opera, alla volontà e all'intelletto, e li specificò in relazione a qualcosa che s'affermava nell'astrologia. Non che totalmente s'affidasse a' dettami astrologici; ma, dovendo eleggere tra le molteplici forme d'influsso derivante da un pianeta, elesse quella piú notevole che s'affaceva o all'opera o alla volontà o all'intelletto, come segno di quel pianeta, e l'accordò con uno de' sette desiderî della dottrina tomistica.

E però nel chiarire l'influenza speciale attribuita da Dante a ciascun pianeta, sebbene si possa pigliar le mosse dai placiti degli astrologi, non è già da far di qui il primo passo, ma conviene arrivarvi, come a ultimo termine, dal fondamento della carità, per la via de' gradi dell'opera, della volontà, e dell'intelletto, accordata coi sette desiderî tomistici. Lasciato per la Luna il desiderio di conservar se stesso, gli altri sei van suddivisi cosí da spettare all'opera i desiderî dell'agir per la fama e per la fortezza; alla volontà i desiderî

---

le bozze, mi venne fatto di riscontrare, rileggendo, per cortesia del valoroso dantista msg. Poletto, gli studi che il compianto Antonio Lubin, già professore nell'Università di Graz, stampò come preparatorî illustrativi nel suo volume *Commedia di D. A. esposta e commentata;* Padova, Panada, 1881. I capi 22-24 di codesti studi sono la *Scena della terza Cantica e sua ragione:* opuscolo uscito come saggio tre anni prima in Venezia, senza nome o sigla d'autore.

dei governi e dei diletti; e all' intelletto i desiderî della cognizione della verità, e delle ricchezze, simboleggiate nel tesoro della sapienza, come s'è detto sopra. Se il divino poeta non avesse tenuto questa via, noi troveremmo assai piú discordanza tra l' influsso di pianeti, quale ci si rivela ne' sette cieli, e la dottrina della *Somma contro i Gentili*. Senza questa norma, Dante sarebbe rimasto troppo incerto, nello stabilire l' influsso di piú d'un pianeta, chi faccia ragione della varietà, della diversità e anche della contrarietà che pur degl' influssi di un medesimo cielo ammettevano gli astrologi del suo tempo, come si può vedere da' loro libri.

V.

Ma anche nella selezione delle influenze planetarie l'Alighieri ebbe la fortuna di trovar una guida in San Tommaso. Nel commento alla Metafisica d'Aristotele l'Aquinate, ragionando intorno agl' influssi de' sette pianeti, pone qualcosa che potè illuminare la mente di Dante. Ecco il passo. « Primi tres Superiores (planetae) videntur ordinari ad ea quae pertinent *ad existentiam rei secundum seipsam*. Nam ipsa *stabilitas* attribuitur *Saturno; perfectio* autem *rei et bona habitudo* correspondet *Iovi; virtus* autem *rei*, secundum quod se contra nociva tuetur et ea propellit, correspondet *Marti*. — Tres vero planetae alii videntur proprium effectum habere *ad motum ipsius rei existentis*, ita quod *Sol* sit ut *universale principium motus*; et propter hoc ejus operatio in mutationibus inferioribus maxime apparet. *Venus* autem videtur quasi proprium effectum habere magis determinatum, idest *generationem*, per quam aliquid consequitur speciem et ad quam scilicet omnes motus alii or-

dinantur in istis inferioribus. *Mercurius* autem videtur proprium effectum habere in *multiplicatione* idest distinctione individuorum in una specie; et propter hoc varios habet motus. Et ipse cum naturis omnium planetarum miscetur, ut astrologi dicunt. *Lunae* autem proprie competit *immutatio materiae* et dispositio ipsius ad recipiendum omnes impressiones coelestes; et propter hoc videtur quasi esse deferens impressiones caelestes et applicans inferiori materiae. Sic igitur quanto corpus caeleste est superius, tanto habet universaliorem, diuturniorem et potentiorem effectum ».[1]

Anche qui San Tommaso divide i pianeti in gruppi, e proprio allo stesso modo di Dante. Al gruppo de' tre pianeti superiori spetta il *perfezionamento* delle cose; a quello dei tre pianeti inferiori il loro *movimento;* e alla Luna *l'iniziale disposizione* della materia: tre gradi, che trasportati allo spirituale rispondono a' tre stati de' perfetti, de' proficienti e degl' incipienti.

Quanto poi agli effetti speciali dei pianeti nel perfezionamento delle cose, a Saturno spetta la *stabilità*, che brilla nei contemplativi,

> che dentro a' chiostri
> fermâr li piedi e tennero il cuor saldo :[2]

A Giove la *perfezione e buona disposizione*, com'è quella de' principi giusti e pii; a Marte il *valore protettivo*, in che si resero illustri gli spiriti guerrieri.

Quanto al movimento impresso alle cose, il Sole è il *principio universale del moto*, o, come dice Dante

> lo ministro maggior della natura,[3]

---

[1] *Comm. alla Metaf.*, XII, 9.
[2] *Par.*, XXII, 50-51.
[3] *Par.*, X, 28.

e a lui bene si confà la rappresentanza di tutte le scienze, sacre e profane, che perfezionano la versatilità della mente umana. Venere ha per proprio effetto la *generazione* delle cose; e tal proprietà fa pensare agli spiriti amanti. Mercurio, ha per proprio effetto la *moltiplicazione e distinzione delle cose,* e perciò ha varii movimenti e si congiunge con le nature di tutti gli altri pianeti; onde si palesa veramente il pianeta degli attivi. Resta finalmente la Luna, a cui spetta *la mutazione e la preparazione della materia* a tutte le suddette impressioni dei pianeti; e qui stanno bene gli spiriti mutevoli, che incominciarono il bene, e, arrestandosi nella preparazione dell'animo, fecero solo i primi passi verso la perfezione.

Codesta analogia fra gli speciali effetti o influssi de' pianeti, quali sono esposti da San Tommaso, e il carattere de' beati de' singoli cieli, sebbene appaia ancora un po' indeterminata, per essere però fondata sulle qualità astrologiche dei singoli pianeti piú riconosciute a' tempi di Dante, non lascia totalmente incerta la specificazione dei loro particolari influssi. Dante certo, oltre che a San Tommaso, ricorse anche ai libri degli astrologi, ma, con la guida dell'Aquinate gli fu facile eleggere fra le molteplici loro asserzioni cosí vaghe, diverse, strane e contradittorie, quell'influsso che piú si confaceva al principio dei gradi della carità, sussistente secondo l'opera, la volontà e l'intelletto. Se non avesse avuto tal guida, come si sarebbe trovato impacciato a determinare gl'influssi de' singoli pianeti coi libri astrologici di Albumasar, di Albohazen, di Ristoro d'Arezzo e di tant'altri!

Inutile è pertanto, a chiarir il pensiero dantesco, di ricercare tutte le proprietà dagli astrologi attribuite a' pianeti. Per accordare col criterio teologico e cosmo-

logico l'influenza astrologica, bastò al divino poeta, nella varietà delle opinioni, che Saturno fosse ritenuto meditabondo, solitario e padre de' religiosi; Giove, generatore di sovrani e principi, e padrone de' giudizi; Marte, ispiratore di virtú militare e di fortezza; il Sole, infonditore di facoltà opinative e scientifiche; Venere, eccitatrice dell'« ardore virtuoso per lo quale le anime di quaggiú s'accendono ad amare, secondo la loro disposizione »;[1] Mercurio, protettore de' messaggeri, degli artefici, degli ambiziosi di fama e di onore; infine la Luna, fonte della debolezza e della mutabilità.[2]

Nella selezione di queste qualità de' pianeti il poeta, come ognun vede, ebbe l'occhio a farle rispondere al suo disegno. E perciò in Saturno e nel Sole trionfa la vita intellettuale, in Giove e Venere la forza della volontà, e in Marte e Mercurio l'attività dell'esecuzione. Tuttavia siffatto criterio astrologico è puramente materiale, né basta per sé alla gradazione di quella crescente dignità ed eccellezza che appare nei beati.

Un'altro indizio della materialità di questo criterio se mal non ci apponiamo, ci viene offerto dalla distinzione, solita a farsi dagli astrologi, dei pianeti in mascolini e femmini. L'Alighieri non l'obliò; e sembra alludervi nella qualità delle persone che appaiono e parlano ne' vari cieli. Pianeti femminini, secondo il genere stesso del nome, erano Venere e la Luna; gli altri, ma-

---

1 *Conviv.*, II, 6.

2 Cf. ALBUMASAR, *Introductorium in Astronomiam,* l. VII, c. 9 (citato dal Luiso in *Rassegna Nazionale*, 1898, vol. 102, p. 332). — RISTORO d'AREZZO, *Composizione del Mondo*, l. III, c. 1-7 — MACROBIO, *In somnium. Scipionis* l. I, c. 12. — ALBOHAZEN, *De judiciis astrorum;* Basilea, 1571, P. I, c. 4. — ALUNNO, *Della Fabbrica del Mondo;* Venezia, 1562, ai nomi dei Pianeti fol. 33, 47, 57, 82, 85, 99, 114.

scolini. Quindi è che in que' due cieli soltanto ci si presentano anche donne, come Piccarda e Costanza, Cunizza e Raab. Si può pensare anche a Chiara, a Lucia, a Eva e ad altre come abitatrici di piú alte sfere, ma esse non sono vedute da Dante se non nell'empireo.

Capitolo VII.

Le virtú distintive dei beati in relazione ai cieli

§ 1. Qualità o virtú degli spiriti dei sette pianeti. L'amor del buon proposito. Laici, chierici e monaci. Le quattro virtú cardinali, lo zelo della dottrina, l' unione mistica con Dio e il sommo zelo di carità apostolica. — § 2. Le virtù teologali. L'eguaglianza delle virtú e la diversa lode dei loro atti. I doni dello Spirito Santo rispondenti alle virtú dei beati. — § 3. La distinzione: se stesso, il prossimo e Dio nel Paradiso dantesco. Sovrani e sudditi. I multiformi scienziati, e i due generi dei monaci: eremiti e cenobiti. I canti dei beati.

I.

Dalla considerazione dell' influsso de' varii pianeti si può, come generalmente si fa, dedurre di qual sorta sieno i beati allogativi; cioè spiriti mancanti o negligenti, spiriti attivi, spiriti amanti, spiriti sapienti o illuminanti, spiriti forti o militanti, spiriti giusti o giudicanti, e spiriti contemplanti, giacché all' influsso de' pianeti è ascritto l' inizio naturale delle loro virtú esercitate per impulso, e anche, come s'è detto sopra, per reazione. L' inclinazione naturale al bene della virtú, dice San Tommaso, è sí un certo incominciamento della virtú, non però la

virtú perfetta. « Hujusmodi enim inclinatio quanto est perfectior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit ».[1] Vale a dire, è necessario al compimento dalla virtú il lume di ragione, e il libero volere; le due cose, a che Dante sottopone l'influsso e il movimento iniziale del cielo. E vuolsi, oltre a ciò notare, che la virtú, che qui consideriamo come iniziata dai pianeti e perfezionata dalle facoltà naturali dell'uomo, dove le si aggiunga la relazione d'ordine alla grazia, diviene, come s'è detto, quasi materiale dispòsizione alla misura della grazia e della gloria susseguente; il che viene a dire che la carità è sempre il principio formale del merito alla gloria, e quindi della distinzione de' suoi gradi, sebbene alle virtú si conceda un premio accidentale di gaudio speciale pel bene operato,[2] che però non accresce né diminuisce il grado sostanziale di gloria.

Volendo ora determinare a quali virtú particolari riuscí nelle varie classi dei beati l'influsso de' pianeti, conviene osservare anzitutto che queste virtú debbono ricercarsi fra le morali, o tra le intellettive, in quanto si congiungono con le morali, perché le intellettuali non divengono morali se non per l'uso che ne fa la volontà per qualche fine.

Le anime della Luna non si mostrano eccellenti in nessuna virtú speciale. Incipienti e mutevoli come furono e rimasero, il bene che fecero, per poco che fosse, bastò loro a salute; e il meglio in che si distinsero si è — come vien detto di Costanza, e vale anche per Piccarda — che ritennero sempre il *velo del cor, l'affezion*

---

[1] I-II, quaest. 58, a. 4 ad 3.

[2] *Suppl.*, quaest. 93, a. 2 ad 2 et 3.

del velo,[1] l'amore del buon proposito. Rimaste incipienti nella via della carità, « non *trassero* infino a co la spola »: solo l'amore del buon proposito valse loro il premio da

> quello sposo ch'ogni voto accetta
> che caritate a suo piacer conforma.

Codeste anime negligenti si arrestarono dunque nella via purgativa, nella quale, mentre si purgano i vizii, mettono radice le virtú, ma o non crescono punto o crescono poco piú su della radice.

Coloro invece che posero il piede nella via illuminativa e nella unitiva, rispondenti agli stati de' proficienti e de' perfetti, camminarono a gran passi verso il bene della virtú, e se ne fregiarono proporzionalmente al loro grado. Regine, e direttrici delle virtú morali sono le cardinali; e in queste segnatamente piú che in altra appariscono illustri gli spiriti dei primi due cieli di ciascun gruppo de' proficienti e de' perfetti.

Prima però, sembra sia da farsi una distinzione tanto fra i proficienti di Mercurio e di Venere e quei del Sole; quanto fra i perfetti di Marte e di Giove e quei di Saturno. In Mercurio e in Venere troviamo i laici proficienti; in Marte e in Giove i laici perfetti; mentre il Sole e Saturno par proprio siano specialmente i pianeti del clero, secolare e regolare; il Sole, il pianeta della Chiesa docente a cui appartengono dottori, maestri, vescovi, chierici e profeti, tra i quali San Tommaso pone anche Salomone,[2] sommi nella via illuminativa; Saturno, il pianeta dei cenobiti e degli eremiti, sommi nella contemplazione e nella via unitiva. Ond'è che a queste due classi ecclesiastiche spettano virtú, come si vedrà, diverse da quelle dei laici,

---

[1] *Par.*, III, 117; IV, 98.
[2] *De verit.*, quaest. 12, a, 12.

e piú proprie del loro stato. Cosí le virtú piú generali, come sono le cardinali, restano specialmente pei laici.

Orbene, paragonabili ai laici, anzi tornate laiche, di religiose che erano, sono le anime della Luna, la quale può ben dirsi il pianeta de' religiosi mancanti e sta a far riscontro, come estremo difettoso, all'altro estremo dei religiosi perfetti di Saturno; sicché nell'ordine dei pianeti si avrebbero tre pianeti ecclesiastici: la Luna e Saturno, simmetricamente disposti rispetto ai terzo, cioè il Sole, che frammezza i quattro pianeti laici.

In ogni modo, ai beati della Luna conviene solo l'*amor del buon proposito* religioso, che è la loro nota caratteristica. « Rispetto alle virtú, dice bene il Parodi, in qualche modo mancarono a tutte: alla prudenza, com' è chiaro; alla giustizia, violando il voto, ch' è un sacro debito contratto con Dio; alla fortezza, di cui non seppero armarsi; alla temperanza, non conservando la promessa verginità ».[1]

---

[1] Il Parodi, che prima, nel *Fanfulla della Domenica,* 5 dic. 1908, aveva fatto assorbire nelle consorelle la prudenza, nel suo recente, in sé e per tanti punti di contratto col nostro, pregevolissimo studio sul Paradiso, inserito tra gli *Studî dedicati a P. Rajna,* (p. 917), e che abbiamo sott'occhi mentre correggiamo le bozze, la rimette iú in vista, allogandola nel Sole in compagnia con la scienza e soggiunge: « Ma che si trovi nel sole come si può dubitarne? Essa vi è rappresentata almeno da un personaggio ben cospicuo, quel Salomone del quale il San Tommaso dantesco afferma che *a veder tanto non surse il secondo,* e spiega poi questa sua eccezionale capacità di vedere, questa sua scienza, come la prudenza che si conviene a un re:

> Regal prudenza è quel vedere impari,
> in che lo stral di mia intenzion percuote ».

Sta bene. Ma la regal pendenza di Salomone, non va intesa nel senso pratico, e morale, sibbene nel senso intellettuale e teoretico di giudizio dottissimo nelle questioni mo-

Lasciamo dunque, queste quattro virtú ai laici, perché sono loro distintivo speciale, non già perchè nei cieli sopra la Luna essi soli ne siano ornati. Essendo tutte le virtú connesse, in qualche grado anche le cardinali spettano a tutte le schiere dei beati, non esclusi quelli della Luna; ma, fossero pure state eccellenti anche negli ecclesiastici, non costituiscono, nell'ordinamento morale del Paradiso dantesco, la loro nota caratteristica, come accade invece pei laici.

---

rali, e nelle scienze tutte, perché in lui « *si profondo saver* fu messo, che, se il vero è vero, a veder tanto non surse il secondo », cioè ebbe vedere senza pari, *impari*. Dante allude al passo della Sacra Scrittura: « Quia postulasti tibi *sapientiam* ad discernendum judicium, ecce feci tibi secundum sermones tuos, et dedi tibi cor *sapiens et intelligens*, in tantum ut nullus ante te similis tui fuerit nec post te surrecturus sit » (*III Reg.*, 3, 11-12). E nel *II Paralip.*, 1, 10-12 a Salomone che aveva domandato a Dio *sapientiam et intelligentiam*, Dio risponde: « *Sapientia et scientia* data sunt tibi ». Cotal sapienza è detta anche prudenza e viceversa: « Dedit quoque Deus *sapientiam et prudentiam multam nimis* » (*III Reg.*, 4, 29). E Salomone dice di sé: « Dedique cor meum ut scirem *prudentiam atque doctrinam* erroresque et stultitiam... Transivi ad contemplandam *sapientiam* (che risponde alla *prudentia atque doctrina*) erroresque et stultitiam » (*Eccle.* 1, 17; 2, 12). Ecco poi qual fosse il frutto di questa mirabile capacità a vedere: « Proposui in animo meo quaerere et investigare *sapienter* de omnibus quae fiunt sub sole... Vidi cuncta quae fiunt sub sole «. (Ibid. 1, 13-14). « Locutus est quoque Salomon tria millia parabolas; et fuerunt carmina ejus quinque et mille. Et disputavit super lignis a cedro quae est in Libano, usque ad hyssopum quae egreditur de pariete; et disseruit de jumentis, et volucribus et reptilibus et piscibus » (*III Reg.* 4, 32-33). — Del resto anche il Parodi in ciò ne conviene, sebbene troppo insista sulla virtú della prudenza per Salomone.

Nel fatto, quantunque non si possa negare a Salomone la prudenza, come virtú, almeno nei primi anni del suo re-

Si può pertanto dire che gli spiriti attivi di Mercurio si segnalarono nella vita pratica per prudenza, gli amanti di Venere per temperanza, nel resistere all'appetito concupiscibile, i militanti di Marte per fortezza nel reggere l'irascibile, e i giudicanti di Giove per giustizia, nella rettitudine del volere.

La *prudenza* infatti — e in ciò mi discosto dal Parodi per altro sí acuto — non si può non vederla negli spiriti attivi di Mercurio. Essa è perfezione della ragion pratica, spetta alla vita attiva, come virtú direttiva delle azioni. La sua lode, dice San Tommaso, non consiste nella considerazione, ma nell'applicazione all'opera, che è il fine della ragion pratica.[1] Giustiniano che, nella sua prudenza, raccogliendo tutta la *prudenza del giure*,

dentro le leggi *trasse* il troppo e il vano,

fu esimio in questa virtú, e si dimostrò l'imperatore piú pratico di tutti i secoli. Né da meno di lui nel servizio del suo padrone parve prudente Romeo, di cui

fu l'opra bella e grande mal gradita.

Agli spiriti innamorati di Venere conviene la *temperanza;* giacché, per non lasciarsi troppo andare ai pia-

---

gno, gli venne però in seguito meno, tantoché lasciatosi sviare dall'amor delle donne, adorò i loro idoli, e mise in pericolo la sua eterna salute. Mancò dunque per quanto fosse insigne in prudenza teoretica di quella prudenza, di cui qui si tratta, che ordina la vita. « Ille qui bene ratiocinatur ad totum bene vivere, nota l'Aquinate, dicitur prudens simpliciter » (2. 2, quaest. 47, a. 2 ad 2). Salomone fu prudente per gli altri, non per sé; e quindi, posto da Dante in cielo, secondo una tradizione che lo vuol salvo, sta nel Sole coi maestri di ogni sapere, che si distinsero soprattutto per *zelo di dottrina.*

[1] II-II, quaest. 181, a. 2. II-II, quaest. 47 a. 1 ad 3.

ceri dell'appetito concupiscibile, dovettero più esercitarsi in tal virtú, moderatrice di quell'appetito.

Di là dal Sole, nei guerrieri di Marte splende la fortezza, reggitrice dell'appetito irascibile, che tende al bene arduo; mentre negli spiriti giudicanti di Giove rifulge, come perfezione della volontà la giustizia, cui spetta pure la pietà verso la patria.

Per tal modo l'attività esteriore, gli appetiti, concupiscile e irascibile, e la volontà, ch'è appetito razionale, ottengono nel Paradiso dantesco il loro posto e la loro perfezione e virtú conveniente.

Resta l'intelletto, di cui è virtú perfettiva la cognizione della verità. La qual cognizione può essere ordinata o alla vita attiva o alla contemplativa, come, sopra s'è detto. « Ad activam quidem, scrive l'Aquinate, quando homo interius concipit aliquam veritatem, ut per eam in exteriori actione dirigatur; ad contemplativam autem, quando homo interius concipit aliquam veritatem intelligibilem, in cuius consideratione et amore delectatur ».[1]

L'azione esterna, a cui è diretta la concezione della verità, può essere la voce e lo scritto, per cui si intende istruire chi ascolta o chi legge.[2] In tale opera di zelo illuminativo s'illustrarono, non solo i dottori e gli scrittori ma anche i profeti, come Natan e Salomone, che appariscono nel Sole; la virtú loro speciale fu nell'ordine intellettivo la scienza, e nel morale lo *zelo della dottrina* non solo per sé, ma ancora per gli altri. Per tal modo nella loro attività magistrale sono specchi di tutta la sostanza della via illuminativa dei proficienti, assomigliandosi al Sole che illumina del suo settemplice

---

[1] II-II, quaest. 181, a. 3.

[2] Cfr. Caietanus, *Comm.*, II-II, quaest. 181, a. 3.

raggio il mondo, come essi illuminarono i popoli con la loro molteplice dottrina.

Allo zelo della dottrina, che esaltò i dottori del Sole, risponde in Saturno l'altezza della contemplazione intellettiva, cui segue l'*unione mistica con Dio*, da parte della volontà; furono le ali onde si sublimarono nella perfezione gli spiriti religiosi. Ebbero l'intelletto speculativo illustrato specialmente dalle verità eterne, a modo di intuizione piú che di sapienza. Onde loro spetta la contemplazione sotto forma d'intelligenza, perchè «contemplatio, dice l'Aquinate, pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis».[1]

Con questa contemplazione i monaci di Saturno congiunsero in sé il sommo della vita perfetta od unitiva, e insieme ancora la perfezione che si ottiene con l'adempimento de' consigli evangelici, mezzi piú alti, come dimostra la dottrina degli ascetici e la storia dei santi, di stringersi a Dio nella carità della verità. L'unione con Dio, o, che val lo stesso, l'alto esercizio della presenza di Dio, per usar le parole de' santi:[2] ecco la virtú speciale in che si fecero singolari i contemplativi di Saturno.

Né alcuno si meravigli o prenda abbaglio, se ai dottori del Sole e ai contemplativi di Saturno non si è assegnata, come virtú speciale, una pura virtú intellettuale, bensì una virtú morale, congiunta con l'intellettuale. Qui si tratta di virtú nel senso strettamente morale e meritorio; poiché per gli atti delle virtú

---

[1] II-II, 180, a. 3 ad 1.

[2] «Scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori; et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans et de principiis earundem» II-II, quaest., 57, a. 2 ad 2; quaest. 66 a. 5.

morali, e non puramente per le doti della mente si acquista il regno dei cieli. La scienza e la intelligenza senza le virtú che ne reggano l'uso e sotto l'impero della carità le facciano meritorie del cielo, a nulla valgono, secondo la sentenza di San Paolo, per la vita eterna.[1] Perciò con la dottrina s'è congiunto lo zelo dell'insegnarla; e con la contemplazione l'unione di Dio.

Riassumendo, alla Luna risponde come virtú, l'affetto del buon proposito; a Mercurio la prudenza, a Venere la temperanza, al Sole lo zelo della dottrina; a Marte la fortezza, a Giove la giustizia e a Saturno l'unione con Dio.

L'esercizio di queste virtú, attribuite a' singoli cieli, ha per materia speciale e propria ciò che fu precedentemente stabilito. Vale a dire, l'affetto del buon proposito è mantenuto, *per desiderio di conservar se stessi*, in mezzo alle difficoltà del secolo; la prudenza è manifestata, *per desiderio di fama e onore*, nelle *opere* della vita pratica; la temperanza nel moderare, per impulso dell'amor divino risiedente nella *volontà, il desiderio de' diletti* ossia la passione predominante dell'amor carnale; lo zelo della dottrina, acquistata *per desiderio di ricchezze meno materiali*, nel profondere i tesori del proprio *intelletto* a pro degli altri; la fortezza nelle *opere* ardue, compiute, *per desiderio di agire con valore*, a pro della religione; la giustizia con rettitudine di *volontà* santificando *il desiderio de' governi*, nel reggere i popoli soggetti; e infine l'unione mistica con Dio nell'alta *intelligenza* delle cose divine *per desiderio di contemplar la verità.*

Resta per gli apostoli un ultimo e piú alto grado di virtú; e però sopra i sette pianeti nel cielo delle stelle

---

[1] *I Cor.* 13, 1-8.

fisse stanno gli eletti illuminatori del mondo, per doni e virtú superiori a tutti i santi e quindi a' dottori del Sole e a' contemplativi di Saturno. Ad essi spetta pertanto la piú alta delle virtú intellettuali, la sapienza,[1] che tutto giudica secondo l'altissima causa che è Dio; né solo la sapienza umana, ma la divina ed infusa,[2] predicata con la virtú morale di un *sommo zelo di carità apostolica*; onde diceva San Paolo « Charitas Christi urget nos », e che nulla poteva separarlo da questa carità. Cosí gli apostoli appaiono, come veramente furono, le cime del mondo redento, e esaltati sopra la comune adunanza di tutti gli altri beati non solo per la superiorità del loro cielo, ma anche per il maggior splendor della loro carità e della loro dignità, quando, davanti alle anime risalite dai sottoposti cieli, e raccoltesi nell'ottava sfera, Pietro, Giacomo e Giovanni invitano Dante a far risonare anche nei cieli i fondamenti di quella sapienza, ond'essi ebbero riempita la terra con la voce e col sangue.

II.

L'essere le virtú connesse con la carità non toglie che tra la carità, e le virtú frammettano la loro efficacia i doni dello Spirito Santo, a' quali anche altri dantisti ricorrono per l'ordinamento morale de' beati. I doni però non costituiscono il criterio fondamentale, ma una giunta a prò delle virtú morali e intellettuali.

Anzitutto è a notare che a' doni precedono le tre

---

[1] « Ego enim dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri ». Lucae, 21, 15.

[2] *II Cor.*, 5, 14; *Rom.*, 8, 35.

virtú teologali;[1] le quali, e specialmente la carità, dànno loro la forma di perfezione. In tutti i beati furono le tre virtú teologali, come pure tutti i doni e le virtú. Ma la fede e la speranza, quantunque prime virtú e radici di ogni perfezione, pure cessano in paradiso, né possono costituire pel divino poeta il criterio teologico e fondamentale della distribuzione de' beati; bensí la carità, nata da fede e speranza piú e piú perfette, colloca a diverse altezze l'anime sante. Giacché quaggiú la fede e la speranza crescono con la carità, come pure fanno le altre virtú infuse, con questa differenza però che le virtú teologali per la loro dignità sono sempre proporzionalmente maggiori, « sicut digiti manus, dice l'Aquinate, sunt inaequales secundum quantitatem, sed sunt aequales secundum proportionem cum proportionaliter augeantur ».[2] Ciò accade per la connessione di tutte le virtú infuse con la carità e con la prudenza. Ond'è a dire che chi ha piú carità, ha insieme piú grazia santificante ed è piú perfetto in tutte le virtú infuse.[3] E però il criterio della carità viene ad assommare in sé il criterio di qualunque altra virtú.

Di qui parrebbe che male dunque il divino poeta assegnasse un'eccellenza speciale alle varie classi de' beati. Ma no. Perché, sebbene per sé le virtú infuse possano essere in parecchi santi in un grado proporzionalmente uguale, com'è detto, quanto però al materiale

---

[1] « Virtutes theologicae praeferuntur donis Spiritus Sancti et regulant ea. Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona preferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animae in comparatione ad Spiritum Santum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem vel alias vires in ordine ad rationem ». I-II, quaest. 68, a. 8.

[2] I-II, quaest. 66, a. 2 et 6.

[3] I-II, quaest. 66, a. 2 ad 1.

di esse, ch'è quanto dire all'inclinazione e prontezza nel procedere agli atti, e quanto alle virtú non infuse, ma acquisite, non è cosí. E uno al paragone di un altro può essere piú propenso e presto agli atti di una speciale virtú sia per la migliore disposizione di natura e perspicacia di ragione, sia per la maggiore consuetudine, sia anche per il maggior dono di grazia.[1] Onde quando si loda un santo come modello di una virtú e un altro di un'altra, si loda specialmente perché fu piú eccellente nella prontezza agli atti di questa che di quella virtú, considerata piú come abito acquisito che non come virtú infusa.[2] Perciò criterio secondario e materiale s'è detto essere l'astrologico ossia le inclinazioni impresse dagli astri. Tali inclinazioni altro non sono che qualità fisiche della natura individuale, secondo che questa, per effetto degli astri, è piú o meno pronta e disposta all'esercizio delle virtú.

Orbene a quest'esercizio delle virtú conferiscono i doni dello Spirito Santo, in quanto ispirano atti piú perfetti ed eccellenti. E poiché la prima unione dell'uomo con Dio si fa per via della fede, della speranza e della carità, tutti i doni spettano a queste tre virtú, come propaggini alle loro radici.

Riguardo poi alle virtú morali, come da noi furono determinate nelle varie classi dei beati de' sette cieli, ci pare che si possano virtú e doni appaiare in questo modo.

---

[1] « Quantum vero ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quam ad actum alterius vel ex natura, vel ex consuetutine, vel ex gratiae dono ». I-II, quaest. 66, a. 2.

[2] « Unus sanctus laudatur praecipue de una virtute et alius de alia, propter excellentiorem promptitudinem ad actum alterius ». Ibid. ad 2.

All'affetto del buon proposito, ch'ebbero quei della Luna, senza eccellenza speciale negli atti dell'altre virtú, risponde il *timor di Dio*, non già filiale, ma *iniziale*, che è, come dice San Tommaso, al tutto consono allo stato degl'incipienti, e un timor di Dio ancora imperfetto, siccome quello che « accipitur secundum quod *competit statui incipientium*, in quibus inchoatur quidam timor filialis per inchoationem charitatis; non tamen inest eis timor filialis perfecte, quia nondum pervenerunt ad perfectionem charitatis. Et ideo timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam ».[1]

Per le virtù cardinali, alla prudenza di quei di Mercurio risponde il *dono del consiglio*, in quanto aiuta e e perfeziona tal virtú.[2] Alla temperanza di quei di Venere conviene il *dono pel timore*, non già iniziale, ma *casto o filiale*,[3] perfetto secondo lo stato della carità, a cui gli amanti sono pervenuti in vita. Per tal guisa il loro timor casto si differenzia da quello de' beati della Luna, sebbene sia della stessa specie, non essendo necessario attribuire agl' incipienti uno specialissimo dono dello Spirito Santo, come neppure una specialissima virtú. Alla fortezza dei beati di Marte corrisponde naturalmente il *dono* omonimo *della fortezza*;[4] e finalmente

---

[1] II-II, quaest. 19 a. 8.
[2] II-II, quaest. 52, a. 2.
[3] « Temperantiae respondet quodammodo donum timoris. Sicut enim ad virtutem temperantiae pertinet secundum ejus propriam rationem ut aliquis recedat a delectationibus pravis propter bonum rationis; ita ad donum timoris pertinet quod aliquis recedat a delectationibus pravis propter Dei timorem ». I-II, quaest. 68, a. 4 ad 1. « Timor autem castus vel filialis est initium sapientiae, sicut primus sapientiae effectus . . . Sic enim consequenter in omnibus secundum Deum regulabitur ». II-II, quaest. 19, a. 7.
[4] II-II, quaest. 139, a. 1 e I-II, quaest. 68, a 4.

alla giustizia di quei di Giove il *dono della pietà* la quale si estende a Dio, alla patria e a' parenti.[1]

Restano ora gli altri tre doni, dell' intelletto, della scienza e della sapienza, i quali, secondo quel che s'è detto, spettano ai beati de' tre cieli del Sole, di Saturno e delle stelle fisse.

Agli spiriti del Sole, animati dallo zelo della dottrina, si confà il *dono della scienza* estesa a tutte le cose create, come appare essere stata quella de' sapienti e dei maestri, che han sede nel ministro maggior della natura.[2]

Ai contemplanti di Saturno compete il *dono dell' intelletto*, pel quale si penetrano e intendono le verità della fede, e ciò che ad esse è ordinato, e giusta la fede si opera praticamente in cose secondarie, come fanno i religiosi contemplativi.[3] Nei quali pertanto il dono dell' intelletto perfeziona la ragione superiore, come fa negli spiriti del Sole il dono della scienza per la ragione inferiore.

Ultimo, ma piú eccellente, è il *dono della sapienza*, il quale, conforme alle conclusioni su esposte, risponde

---

[1] I-II, quaest. 68, a. 4 e II-II, quaest. 121, a. 1.

[2] « Cognitio divinarum rerum, scrive l'Aquinate, vocatur sapientia: cognitio vero rerum humanarum vocatur scientia, quasi communi nomine importante certitudinem judicii appropriati ad judicium quod fit per causas secundas. Et ideo sic accipiendo scientiae nomen, ponitur donum distinctum a dono sapientia: unde donum scientiae est solum circa res humanas vel solum circa res creatas ». II-II, quaest. 9, a. 2.

[3] « Et ideo donum intellectus etiam ad quaedam operabila se extendit non quidem ut circa ea principaliter versetur, sed in quantum in agendis regulamur rationibus aeternis, quibus conspiciendis et consulendis, secundum Augustinum inhaeret superior ratio, quae dono intellectus perficitur », cioè la *ratio speculativa*. II-II, quaest. 8, a. 3.

alla sapienza straordinaria degli apostoli nel cielo delle stelle fisse. Cotal dono non fu in essi in grado limitato, quale si potrebbe attribuire anche ai contemplativi di Saturno, ma in grado singolare, e altissimo, e anzi sotto forma di gratia gratis data, rispondente al loro grande uffizio di cooperatori di Cristo nella salute del mondo.[1] Poiché questo dono di sapienza, formalmente spettante all' intelletto, ma avente la sua causa, come dice l'Aquinate, nella carità residente nella volontà, non è solo d' indole speculativa, ma anche pratica; [2] e negli apostoli sovrabbondò insieme con la grazia. Fu insomma eccellenza di sapienza unita con somma prudenza, come spiega il medesimo santo Dottore nel suo commento all' Epistola agli Efesii: « *Quae (gratia) superabundavit in nobis in omni sapientia et prudentia...* Superabundavit ergo gratia Dei in apostolis in omni sapientia: nam apostoli praepositi sunt Ecclesiae sicut pastores...Duo autem pertinent ad pastores: scilicet ut sint sublimes in cognitione divinorum et industrii in actione religionis. Nam subditi instruendi sunt in fide

---

[1] « Quidam autem altiori gradu percipiunt sapientiae donum et quantum ad contemplationem divinorum, in quantum scilicet altiora quaedam mysteria et cognoscunt et manifestare possunt; et etiam quantum ad directionem humanorum secundum regulas divinas, inquantum possunt secundum eas non solum seipsos, sed etiam alios ordinare; et iste gradus sapientiae non est communis omnibus habentibus gratiam gratum facientem, sed magis pertinet ad gratias gratis datas, quas Spiritus Sanctus distribuit prout vult secundum illud I Cor. XII, 8: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiae* ». II-II, quaest. 45, a. 5.

[2] « Sapientia secundun quod est donum, non solum est speculativa, sed etiam practica » II-II, quaest. 45, a. 3. — « Sapientia quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu cujus actus est recte judicare » Ibid, a. 2.

et ad hoc necessaria est sapientia, quae est cognitio divinorum et quantum ad hoc dicit, *in omni sapientia.* Lucae, 21, 15: *Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere nec contradicere omnes adversarii vestri.* Item gubernandi sunt subditi in exterioribus et ad hoc necessaria est prudentia, dirigit enim in temporalibus; et quantum ad hoc dicit, *prudentia.* Matth., 10, 10: *Estote ergo prudentes sicut serpentes* ».[1] Gli apostoli dunque, come superano tutti nei doni della grazia e della carità, cosí nel dono della sapienza e della prudenza vincono le piú alte menti beate.

In tal maniera, non senza chiara e plausibile ragione, restano bene distribuiti i doni dello Spirito Santo in corrispondenza alle virtú de' beati. Ed è osservabile come l'ordine qui proposto combaci anche con le due vite attiva e contemplativa, poiché il timore, il consiglio, la fortezza, la pietà e la scienza spettano per sé alla vita attiva, e solo secondariamente alla contemplativa, alla quale invece per sé convengono l'intelletto e la sapienza.[2]

---

[1] *Comm. ad Ephes.*, 1, l. 3.

[2] Le altre rispondenze dei doni con le beatitudini, coi frutti dello Spirito Santo, e coi vizi opposti si allontanano troppo dal pensiero dantesco, sebbene altri dantisti vi insistano. Secondo San Tommaso, al dono della sapienza risponde: *Beati pacifici;* ai doni della scienza e del consiglio le prime cinque beatitudini: *Beati pauperes, mites, qui lugent, qui esuriunt, misericordes;* al dono dell'intelletto: *Beati mundo corde.* La fame e la sete della giustizia e la misericordia spettano pure alla pietà; come la mitezza anche alla fortezza, e la povertà e il pianto al timore di Dio. Lasciando de' frutti, il dono dell'intelletto ispira la sesta petizione del *Pater noster* *(Ne nos inducas in tentationem);* la scienza la terza petizione *(Fiat voluntas tua);* la sapienza la settima *(Sed libera nos a malo);* il consiglio la quinta *(Demitte nobis . . .);* la pietà la seconda *(Adveniant regnum tuum);* la fortezza la quarta *(Panem no-*

III.

Se si volesse applicare ai beati il ternario di sé stesso, prossimo e Dio, potrebbe vedersi un riflesso delle virtú riguardanti sé stesso ne' primi tre pianeti; di quelle riguardanti il prossimo nel Sole, in Marte e in Giove; e finalmente un riflesso delle virtú riguardanti Dio in Saturno, soggiorno di contemplativi e di mistici. Ma su ciò non è da insister troppo.

Rispetto all'essere e alla qualità de' singoli beati fu già osservato come le donne si faccian vedere solo ne' pianeti femminini, e come dei sette pianeti quattro accolgano i laici, e, computando gli spiriti della Luna venuti meno al voto religioso, cinque; gli altri invece albergano per lo piú il clero docente e contemplativo.

V'è pure nei pianeti un'altra distinzione, o, meglio, confusione voluta, dal poeta, e notata dal Lubin nelle sue tavole dantesche, posta per dimostrare che al merito della gloria celeste nulla conferisce la gloria e la dignità terrena, e che sovrani e sudditi, principi e popolani possono giungere alla medesima altezza di beatitudine. Quindi è che nella Luna con l'umile Piccarda sta Costanza imperatrice, in Mercurio con Giustiniano Romeo, in Venere Carlo Martello con Raab, nel Sole

---

strum . . .); il timor di Dio la prima *(Sanctificetur nomen tuum).* Quanto all'opposizione coi vizi, il dono dell'intelletto resiste alla gola, la scienza all'ira, la sapienza alla lussuria, il consiglio all'avarizia, la pietà all'invidia, la fortezza all'accidia, il timor di Dio alla superbia. — Chi desidera veder più ampiamente queste rispondenze, consulti il libro del sac. Pietro Olcese, *De donis Spiritus Sancti juxta mentem Aquinatis aliorumque Patrum et doctorum;* Genuae, Typogr. Archiep., 1904.

Salomone con Natan, in Marte Cacciaguida con Carlo Magno, e in Giove Rifeo con Traiano.

Parimente fra i dottori del Sole c'è, secondo con molto acume fu notato dal Tocco, una certa parentela scientifica che li unisce e dispaia,[1] per la ragione che Dante vi aduna insieme i rappresentanti delle varie parti del sapere e delle varie tendenze filosofiche, come si fa chiaro dalla rispondenza delle due corone di dottori, nelle quali benché differente d'indirizzo, al dottore Angelico risponde il Serafico, a Salomone Natan, Anselmo a Pietro Lombardo, Ugo di San Vittore ad Alberto Magno, Donato ad Isidoro, il Grisostomo a Lattanzio o Orosio, e cosí gli altri tra loro.

Infine nel cielo di Saturno i monaci contemplativi si riducono, secondo la regola di San Benedetto, a due classi note: cenobiti e anacoreti o eremiti.[2] Degli eremiti è San Pier Damiano seguace della regola benedettina; dei cenobiti San Benedetto stesso, stato anche lui prima eremita.

---

[1] Cfr. *Arte, Scienza e Fede ai giorni di Dante,* in *Conferenze dantesche;* Milano, Hoepli, 1901, p. 179 e segg.

[2] « Monachorum quatuor esse genera manifestum est. Primum *Caenobitarum,* hoc est monasteriale, militans sub regula vel Abbate. Deinde secundum genus est *Anachoritarum* idest eremitarum: horum qui non conversationis fervore novitio, sed monasterii probatione diuturna didicerunt contra diabolum, multorum solatio jam docti pugnare . . . Tertium vero monachorum teterrimum genus est Sarabaitarum, qui nulla regula approbati vel experientia magistra, sicut aurum fornacis, sed in plumbi natura molliti, adhuc operibus servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur . . . Quartum vero genus est monachorum quod nominatur Gyrovagum. Qui tota vita sua per diversas provincias ternis vel quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur. Et propriis voluptatibus et gulae illecebris servientes. Et per omnia deteriores Sarabaitis ». *Regula S. Benedict,* c. I. È chiaro come Dante, al par di San Benedetto, non dovesse tener conto de' monaci sarabaiti, e girovaghi, razze perverse.

Quindi San Pier Damiano ricorda dove si fece monaco, cioé il Catria,

> di sotto al quale è consacrato *un ermo*
> che suol esser disposto a sola latria.[1]

Anzi San Benedetto addita ambedue le classi: prima due famosi eremiti, e poi i suoi cenobiti:

> Qui è Maccario, qui è Romoaldo.
> Qui son li frati miei che *dentro ai chiostri*
> *Fermar li piedi* e tennero il cor saldo.[2]

A queste due ordini de' monaci eremiti e cenobiti si riducono poi tutti gli altri istituti religiosi, che vivono adunati in comunitá o separati in eremi o addetti alle opere di vita mista.

Un' ultima osservazione. Nel Purgatorio gli spiriti purganti recitano diverse preghiere: analogamente nel Paradiso i beati cantano inni di gloria. Tuttavia qui non c'è quella rispondenza de' canti all' indole de' beati, che si nota nel Purgatorio tra le anime e le loro invocazioni.

L'*ave Maria*, che risuona nel ciel della Luna e nell' empireo, è come il primo e ultimo canto.[3] L'Osanna sta sulla bocca de' beati nei cieli di Mercurio e di Venere, ed echeggia nei cori angelici;[4] forse perché quei di Venere continuano in quel pianeta il giro

> pria cominciato in gli alti Serafini.[5]

Del Sole è detto che

> lì si cantò non Bacco, non Peana,
> ma tre Persone in divina natura
> ed in una persona essa e l' umana,[6]

---

1 *Par.*, XX, 109-111.
2 *Par.*, XXI, 49-51.
3 *Par.*, III, 121; XXXII, 95.
4 *Par.*, VII, 13; VIII, 29; XXVIII, 94.
5 *Par.*, VIII, 27.
6 *Par.*, XIII, 25-27.

probabilmente il *Credo* detto di Sant'Atanasio, ove si espone appunto la Trinità e l'incarnazione del Verbo.

Quei di Marte intonano: Risurgi e vinci; [1] forse perché quegli spiriti crociati, come Cacciaguida, sospirano il riscatto del glorioso sepolcro di Cristo, per cui pugnarono e molti anche morirono.

In Giove s'intrecciano le parole: *Diligite justitiam qui judicatis terram;* [2] convenientissime a quegli spiriti giudicanti.

Del silenzio di Saturno s'è ragionato altrove. Nel cielo delle stelle fisse, al trionfo di Maria segue il canto di *Regina coeli.*[3] Dopo il triplice esame di Dante, per la fede s'intona il *Te Deum*, compendio de' misteri da credersi, giacché il *Credo* fu cantato nel Sole; per la speranza lo *Sperent in te;* e per la carità il trisagio; e infine il *Gloria Patri* risuona sulla bocca di tutte le schiere beate.[4]

Concludendo questo punto, si può dire che nell'ordinamento delle anime beate e nelle fogge e scene del loro manifestarsi nelle diverse sfere, il divino poeta si palesa non solamente non minore di se stesso e della sua arte, ma tanto piú profondo nei concetti e piú vasto e sublime nelle figurazioni, quanto il Paradiso si eleva piú sopra l'Inferno e sopra il Purgatorio.

---

1 *Par.*, XIV, 125.
2 *Par.*, XVIII, 91-93.
3 *Par.*, XXIII, 128.
4 XXIV, 113; XXV, 98; XXVI, 69; XXVII, 1.

Capitolo VIII.

L'ordine negli angeli

§ 1. L'ordine de' cori angelici nella *Commedia* e nel *Convivio*. — § 2. Il loro ordine gerarchico. — § 3. Il loro ordine ne' cieli. La grazia e la gloria, proporzionata alla natura. — § 4. Relazione degli angeli e delle scienze coi cieli.

I.

Nella concezione della divina epopea, come alla natura umana sovrasta l'angelica, cosí sopra l'ordinamento delle anime beate si svolge come in fiore quello delle angeliche gerarchie. Appaiono gli angeli prima fuori dell'empireo nel cielo cristallino e poi nell'empireo sotto forma di faville e di personaggi umani.

Nell'empireo non hanno ordine alcuno visibile, sono spiriti volanti fra i beati e Dio. Va notato, che, mentre lassú sarebbero sedi degli angeli anche quelle occupate dall'anime beate, se è vero che gli uomini riconquisteranno per sé i posti lasciati vuoti dalla ribellione degli angeli caduti, il poeta non frammischia angeli e beati, ma li tiene separati, e non colloca nessun angelo nelle sedi proprie dei beati, per la ragione che si dirà avanti.

Nel cielo cristallino gli angeli hanno l'ordine speciale, assegnato da Dionisio, e raffigurato da Dante in nove cerchi concentrici giranti. Da un altro aspetto, può anche considerarsi l'ordinamento angelico secondo l'ordine e l'influsso, onde le singole schiere muovono i cieli, a cui presiedono.

Ognun sa che quanto alla gradazione dei nove cori l'Alighieri variò sentenza dal *Convivio* al Paradiso, passando dalla sequela di Gregorio Magno a quella di Dionisio, perché, dice il Giuliani, « se non tutto il Poema, almeno il Paradiso, fu composto dopo piú maturi studi e quando l'Allighieri aveva già interrotta la continuazione del *Convivio* ».[1]

In questo aveva scritto che « nove ordini di creature spirituali la Chiesa tiene e afferma. Lo primo è quello degli *Angeli;* lo secondo degli *Arcangeli;* lo terzo de' *Troni*, e questi ordini fanno la prima gerarchia. Poi sono le *Dominazioni;* appresso le *Virtuti;* poi li *Principati;* e questi fanno la seconda gerarchia. Sopra questi sono le *Potestati* e li *Cherubini* e sopra tutti sono li *Serafini:* e questi fanno la terza gerarchia ».[2] Nel Paradiso quest'ordine è un po' mutato. I Troni passano dal terzo posto della prima gerarchia al primo della terza sotto i Cherubini, invece delle Potestati. Al luogo dei Troni si mettono i Principati; mutando il

---

[1] Il *Convito di D. A. reintegrato nel testo con nuovo commento*; Firenze, Le Monnier, 1874, I, p. 188.

[2] *Convivio*, II, 6. Ecco i due schemi. Nel *Convivio* si ha:

Angeli, Arcangeli, *Troni*
Dominazioni, Virtú, *Principati*
Potestati, Cherubini, Serafini.

Nel *Paradiso* invece:

Angeli, Arcangeli, Principati;
Potestati, Virtú, Dominazioni;
Troni, Cherubini, Serafini

terzo posto della seconda gerarchia col terzo della prima. Parimente le Potestati dal primo posto della terza gerarchia scendono al primo della seconda; occupato dalle Dominazioni, che vi passano al terzo. Cosí restano immutate le sedi dei quattro ordini estremi, gli Angeli e gli Arcangeli, i Cherubini e i Serafini, e, del centrale, le Virtú, a' fianchi delle quali si pongono le altre due *Dee*, o cori di denominazione femminile.

Nel Paradiso infatti l'Alighieri afferma di seguire l'Areopagita, scostandosi da Gregorio:

> E Dionisio con tanto disio
> a contemplar questi ordini si mise,
> che li nomò e distinse com' io.
> Ma Gregorio da lui poi si divise;
> onde, sí tosto come l'occhio aperse
> in questo ciel, di sé medesmo rise.[1]

Nel *Convivio*, invece di scostarsene, si attiene a Gregorio, sebbene lo Scartazzini e, dopo lui, il Poletto affermino essere ciò falso.[2] L'errore dei due egregi dantisti procedette dalla citazione solita dell'omelia XXXIV sopra gli Evangeli, dove Gregorio pone l'ordine di Dionisio, solo cambiando il posto delle Virtú con quello dei Principati.[3] Ma il divino poeta nel *Convivio* non cita quel-

---

[1] *Par.*, XXVIII, 130-135.

[2] Scartazzini, *Comm. lips. Par.*, XXVIII, 97; Poletto, nel commento alla D. C. al med. luogo.

[3] « Novem vero angelorum ordines diximus, quia videlicet esse, testante sacro eloquio, scimus angelos, archangelos, *virtutes*, potestates, *principatus*, dominationes, thronos, cherubim atque seraphim ». *Homil. in Ev.*, XXXIV, 7 (Migne, P. L. t. 76, c. 1249). Seguono quest'ordine di Gregorio Sant'Isidoro (*Orig.* l. 7), San Bernardo (*De consid.* l. 5, c. 4 e *serm. 19 in Cant.*), Ugone da San Vittore (*Summ. sent.*, tr. 2, c. 5), Pietro Lombardo (*Sent.*, l. 2, dist. 9), e l'autore del *Compendium totius theologicae veritatis* (l. 2, c. 12).

l'omelia; seguita invece quanto all'ordine degli angeli, i commenti, benché pure non li citi, del medesimo pontefice a Giobbe, ove è ripetuto anche il paragone de' nove cori angelici con le nove pietre preziose già ornamenti di Lucifero;[1] paragone che lo Zanini dice tolto primamente da un discorso attribuito a San Bonaventura.[2]

La ragione poi perché il poeta nel Paradiso da Gregorio passasse a Dionisio, sta in ciò che di questo canta:

> E se tanto segreto ver profferse
> mortale in terra, non voglio ch'ammiri;
> ché chi il vide quassú, gliel discoverse
> con altro assai del ver di questi giri.[3]

Dionisio ne seppe piú e meglio di Gregorio, perché fu istruito da chi era stato in paradiso, da Paolo rapito al terzo cielo.[4] Infatti le gerarchie angeliche di Dionisio

---

[1] « Hinc est quod primatus ejus (Luciferi) potentiam adhuc insinuans idem (Ezechiel) propheta, subiungit: *Omnis lapis pretiosus operimentum tuum, sardius et topazius et jaspis, chrysolithus, onyx et berillus, sapphirus, carbunculus et smaragdus* (*Ezech* 28, 13). Novem dixit genera lapidum, quia nimirum novem sunt ordines angelorum. Nam, cum per ipsa sacra eloquia *angeli, archangeli, throni, dominationes, virtutes, principatus, potestates cherubim et seraphim* aperta narratione memorantur, quantae sint supernorum civium distinctiones ostenditur ». *Moral.*, XXXII, 48 (Migne, P. L., t. 76, c. 665).

[2] *Gli angeli nella D. C.*; Milano, Cogliati, 1908, p. 57.

[3] *Par.*, XXVIII, 136-139.

[4] « Has autem in tres ternarios ordine digerit inclytus initiator noster, sive is sit divinus Hierotheus, sive potius is qui ad tertium caelum evectus, ibidem raptus in paradisum, magnus inquam Paulus ». *De coel. hier.* c. 7, n. 2. (Migne, P. G. t. 3, c. 203). Lo Pseudo-Dionisio non fu il primo a notare i nove cori angelici. Prima di lui anche Sant'Ambrogio, sebbene altri padri assai diversamente parlassero, li aveva già con poco diverso ordine nominati nell'*Apol. proph. David*, 5 (Migne P. L. t. 14, c. 900) Cfr. F. Prat, *La théologie de Saint*

sono costituite dal nucleo di cinque nomi forniti dall'Apostolo nelle sue epistole agli Efesi e ai Colossesi, prenendovi i Cherubini e i Serafini dell'antico Testamento, e accodandovi gli Angeli e gli Arcangeli nominati qua e là ne' due Testamenti.[1] San Paolo è dunque colui che piú nomi ha fatto conoscere degli spiriti celesti, e però piú d'ogni altro dovette saperne e vederne nelle celesti rivelazioni avute e nel suo rapimento al terzo cielo. Non fa quindi meraviglia che l'Alighieri corra sulle tracce di Dionisio piuttosto che su quelle di Gregorio, e distribuisca i cori angelici intorno al Punto da cui dipende il cielo e la natura, in quell'ordine che vedeva anche seguito e spiegato piú comunemente.[2]

II.

Nel Primo Mobile dunque, come in forma di rosa, intorno al Sole fulgidissimo di Dio, girano ordinati i cori angelici, nei quali

> non per avere a sé di bene acquisto,
> ch'esser non può, ma perché suo splendore
> potesse, risplendendo, dir: *sussisto;*
> in sua eternità di tempo fuore
> fuor d'ogni altro comprender, come i piacque,
> s'aperse in nuovi amor l'eterno Amore.[3]

Paul; Paris, Beauchesne, 1908, p. 408; Vacant et Mangenot, *Dictionnaire de théologie catholique;* Paris, 1909, I, 1206 (Angélologie d'après les Pères, IV).

[1] « Supra omnem *principatum,* et *potestatem* et *virtutem* et dominationem ». *Ephes.* 1, 21. « Sive *throni,* sive dominationes, sive principatus, sive potestates ». *Coloss.* 1, 16. Cfr. San Tommaso, *Summa Theol.,* I, quaest. 108, a. 6.

[2] Le osservazioni ora fatte furono già stampate in *Bull. Soc. Dantesca It.,* N. S., XVIII (1911), p. 127.

[3] *Par.,* XXIX, 13-19. Questi versi ci fanno ricordare un passo del *De Civitate Dei* di Sant'Agostino, libro non ignoto

Le tre gerarchie sono vedute dal poeta, cosí disposte:

> I cerchi primi
> t' hanno mostrati i *Serafi* e i *Cherubi*...
> Quegli altri amor, che intorno a lor vonno,
> si chiaman *Troni* del divino aspetto,
> perché il primo ternaro terminonno...

Nella seconda

> gerarchia son le tre Dee:
> prima *Dominazioni* e poi *Virtudi*;
> l'ordine terzo di *Podestadi* ée.
> Poscia ne' duo penultimi tripudi
> *Principati* ed *Arcangeli* si girano;
> l'ultimo è tutto d'*Angelici* ludi.[1]

Però di questo numero delle gerarchie, e degli ordini angelici il poeta teologo, nella *Commedia* non ci dà la ragione come fa invece nel *Convivio*, ricorrendo a' diversi aspetti, dai quali si può contemplare la Trinità divina. «Ché, conciossiaché la sua Maestà divina sia in tre Persone, che hanno una sustanza, di loro si puote triplicemente contemplare».[2] Cosí la prima e piú nobile gerarchia contempla «la Potenza somma del Padre»; la seconda, la «somma Sapienza del Figliuolo»; e la terza, «la somma e ferventissima Carità dello Spi-

---

a Dante: «In eo quod dicitur: *Vidit Deus, quia bonum est,* satis significatur Deum *nulla, necessitate, nulla suae cujusquam utilitatis indigentia, sed sola bonitate* fecisse quod factum est, idest, quia bonum est; quod ideo postea quam factum est dicitur, ut res, quae facta est, congruere bonitati, propter quam facta est, indicetur. Quae bonitas, si Spiritus Sanctus recte intelligitur, universa nobis Trinitas in suis operibus intimatur. Inde est civitatis sanctae, quae in sanctis angelis sursum est, et origo et informatio et beatitudo». (*De civit. Dei*, l. XI, c. 24).

[1] *Par.*, XXVIII, 98-126.

[2] *Convivio*, II, 6.

rito Santo »; perocché, dice piú avanti, in Dio « è somma *Sapienza* e sommo *Amore* e sommo *Atto*, che non può essere altrove se non in quanto da esso procede ».[1] Onde ripete nel Paradiso

> ché quella viva Luce che si mea
> dal suo Lucente, che non si disuna
> da lui, né dall'Amor che in lor s' intrea,
> per sua bontate il suo raggiare aduna,
> quasi specchiato in nove sussistenze,
> eternamente rimanendosi una.[2]

Questo principio distintivo delle gerarchie angeliche ci riconduce al sottocriterio de' gradi della carità sopra applicato nell'ordinamento delle anime beate; giacché sapienza, amore e atto ripetono il ternario di intelletto, volontà e opera.[3]

Ciò posto, « conciossiacosaché, continua Dante nel *Convivio*, ciascuna persona nella divina Trinità triplicemente si possa considerare, sono in ciascuna gerarchia tre ordini, che diversamente contemplano. Puotesi considerare il Padre, non avendo rispetto se non ad esso; e questa contemplazione fanno li Serafini, che veggono piú della prima Cagione, che alcun'altra angelica natura. Puotesi considerare il Padre, secondoché ha relazione al Figliuolo, cioé come da Lui si parte e come con Lui si unisce; e questo contemplano li Cherubini. Puotesi ancora considerare il Padre, secondoché da Lui procede lo Spirito Santo, e come da Lui si parte e come con Lui si unisce; e questa contemplazione fanno le Potestadi (*nell'ordinamento di Dionisio* i Troni). E per questo modo si puote speculare del Figliuolo

---

[1] Ivi, III, 12.
[2] *Par.*, XIII, 55-60.
[3] Vedi p. 48.

e dello Spirito Santo. Per che convengono essere nove maniere di spiriti contemplanti, a mirare nella Luce che sola sé medesima vede compiutamente ».[1]

Orbene nella considerazione, cosí del Padre e degli atti nozionali, secondo cui produce il Figliuolo e lo Spirito Santo, come nella considerazione del Figliuolo e dello Spirito Santo in relazione al Padre, non si può prescindere dai concetti di potenza, sapienza, bontà o amore, che sono gli attributi sostanziali appropriati alle tre divine Persone, giusta la simiglianza con ciò che è ciascuna; dacché la potenza si confà al Padre, principio di tutta la divinità, la sapienza al Figliuolo o Verbo di sapienza, la bontà allo Spirito Santo, che è amore.[2] Donde risulta che anche secondo questa considerazione si specificano gli ordini angelici di ciascuna gerarchica; e conseguentemente rispecchiano la distinzione di atto, volontà e intelletto. Diguisaché, nella prima gerarchia, i Serafini contemplano il Padre, come Potenza o principio originante; i Cherubini, come generatore, per modo d'intelletto, del Figliuolo o Verbo; i Troni, come spiratore, per modo di volontà, dello Spirito Santo o Amore; — nella seconda gerarchia le Dominazioni mirano il Figliuolo come Verbo o Sapienza in sé sussistente; le Virtú, come Sapienza generata dalla Potenza del Padre; le Podestà, come Sapienza spirante l'Amore o Spirito Santo; — nella terza gerarchia i Principati contemplano lo Spirito Santo come Amore sostanziale, gli Arcangeli, come Amore procedente dalla Potenza del Padre; e infine gli Angeli, come Amore procedente dalla Sapienza del Figliuolo. Tale è la distinzione degli ordini angelici nelle tre gerarchie, secondo la norma,

---

[1] *Convivio*, II, 6.

[2] San Tommaso, I, quaest. 29, a. 8.

che, seguendo alcuni concetti medievali,[1] ne dà l'Alighieri nel *Convivio*.

Anche l'Aquinate, a cui questa norma sembra contro l'intenzione di Dionisio,[2] nel prendere altra via, riviene in fondo al medesimo principio. Distingue le gerarchie e gli ordini angelici, secondo la contemplazione, non di Dio Trino, ma delle cose, prima in Dio, poi nelle cause universali, e infine nelle cause proprie: in Dio, secondo la ragion di fine, oggetto della volontà; nelle cause universali, secondo la disposizione dell' intelletto pratico; nelle cause proprie, secondo la determinazione di effetti speciali, ottenuti applicando la disposizione all'esecuzione. Fine, disposizione, esecuzione ci richiamano ai concetti di bontà, sapienza, e potenza; e quindi al Padre, al Figliuolo e allo Spirito Santo.[3]

Conforme a ciò, nel *Commento alle Sentenze* piú apertamente che non nella *Somma*, il medesimo santo Dottore dichiara il numero e la distinzione dei singoli ordini angelici, applicando alle prime due gerarchie, come fa nella *Somma*, una norma accennante l' intelletto, la volontà e l'opera. Vale a dire, attribuisce, nella prima gerarchia, il prendere o tenere, proprio della memoria, a' Troni; il vedere, atto dell' intelletto, a' Cherubini; l'amare, perfezione della volontà, a' Serafini; e, nella seconda gerarchia, il sentenziare, procedente dall' intelletto, alle Potestà; l'eseguire la sentenza, alle Virtú; e il comandare, derivante dall' influsso della volontà, alle Dominazioni; tutto questo nell'ordine generale. Nel particolare invece l'esecuzione spetta alla terza

---

[1] Cfr. il notissimo *Compendium tot. theol. veritatis*, l. 2, c. 12.

[2] I, quaest. 108, a. 1.

[3] I, quaest. 108, a. 6.

gerarchia, nella quale i Principati operano nelle cose di un regno o di una provincia; gli Arcangeli in quelle di una persona influente nel bene di molti; e gli Angeli nella cerchia del bene individuale di una sola persona.[1]

Si può dunque conchiudere che nel Paradiso dantesco l'ordinamento delle anime beate e quello degli angeli si appoggino a una medesima norma, piú o meno copertamente velata e immedesimata in concetti piú appariscenti e luminosi.

III.

Oltre però a questo ordinamento, per dir cosí, intrinseco e proprio, ne hanno gli angeli un'altro estrinseco e relativo ai pianeti, e ai cieli secondo una distribuizione parallela a quella dei beati; e sopra ambedue sarebbe da soprapporre anche la gradazione delle scienze, giusta quanto se ne legge nel *Convivio*, sebbene non ne sia cenno nel poema.

Vero è che il criterio distributivo degli angeli su per le scale de' cieli men facilmente può applicarsi all'anime beate. C'è una cotal oscura analogia, non piú che materiale. L'Alighieri stesso, sebbene affermi che i beati si muovono ne' vari cieli insieme co' cori angelici, « d' un giro, d' un girare e d' una sete »,[2] non attribuisce agli uni e agli altri le stesse virtú e la stessa perfezione. Anzi fa nel Paradiso gli angeli generalmente piú alti di grado che non gli uomini. E però, mentre l'Aquinate, San Gregorio e altri padri e scolastici ammettono che alcune anime umane possano essere assunte nelle

---

[1] *In II Sent.*, dist. 9, quaest. 1, a. 3.

[2] *Par.*, VIII, 34-36.

sedi angeliche,[1] il poeta tiene gli angeli sempre più alti, sopra tutte le schiere vedute, sí fuor dell' empireo, come nell'empireo stesso, dentro il quale la milizia angelica volando per la candida rosa, ove s'assidono le anime umane,

> sí come schiera d'api, che s' infiora
> una fiata, ed una si ritorna
> là dove suo lavoro s' insapora,
> nel gran fior discendeva, che s'adorna
> di tante foglie, e quindi risaliva
> là dove il suo amor sempre soggiorna.[2]

Nel discendere e risalire degli angeli, dice bene il Perez, è simboleggiato l'amor loro verso l'anime e la reciproca comunicazione della gioia, e della verità. Però, mentre i visi de' beati non appariscono al poeta che « suadi di carità », gli angeli invece

> le facce tutte avean di fiamma viva,[3]

quasi a voler significare che di quanto la fiamma supera il colorito roseo, di tanto s'eleva sopra la beatitudine umana l'angelica felicità e carità.

E non meno che nell'ordine soprannaturale, gli angeli sono superiori, e si capisce, nel naturale, come movitori de' cieli e d'ordine intellettivo piú sublime dell' umano. Nelle nove sfere son distribuiti in tal modo che, per essere i corpi celesti quasi strumenti delle sostanze separate, l'angelo che muove il cielo superiore possiede virtú intellettiva e effettiva piú universale, ed è pertanto piú nobile.[4]

Nondimeno, come sopra si accennò, la disposizione dell'anime beate ne' vari cieli ritrae assai dell'ordina-

---

[1] I, quaest. 108, a. 8.
[2] *Par.*, XXXI, 7-11.
[3] *Par.*, XXXI, 49, 13.
[4] Cfr. San Tommaso, *Comm. alla Metafis.*, l. XII, lec. 9 ed altrove.

mento de' cori angelici nelle tre gerarchie. Sono due ordini paralleli, che senza confondersi, s' illuminano a vicenda, come due lampe fiammeggianti.

Non può inoltre negarsi che anche negli angeli il merito della beatitudine fu proporzionato alla carità, ma la grazia, altrimenti che all' uomo, loro fu conferita secondo la dignità e l'ordine naturale, per cui gli uni si avvantaggiavano su gli altri. Di qui ne venne che anche il moto meritorio della volontà, sotto l' influsso della grazia divina, fu proporzionato alla nobiltà naturale, e quindi, compiuta la prova, riuscí l'ordine soprannaturale de' meriti e della beatitudine angelica disposto secondo l'ordine e l'eccellenza naturale, poiché si trovò che ciascun angelo avea meritato né piú né meno di quel che convenisse al grado della sua natura. Cosí nessuno sconvolgimento di sedi e di posti e di dignità: l'ordine di grazia rispose all'ordine di natura. Il Serafino, e ogni altro angelo mantenne la propria dignità, e rimase al proprio posto, prima e dopo la prova.

Convien dunque dire che diverso è il principio remoto distintivo delle sedi negli angeli e nelle anime beate. Negli angeli è la proporzione della natura alla grazia e alla carità; nell'anime la proporzione della carità e della grazia all'esercizio piú o meno perfetto della vita spirituale. Negli uni e negli altri però, essendo sempre la grazia il fondamento della beatitudine, e alla grazia proporzionandosi la carità, questa diviene in cielo il comune principio prossimo della distinzione de' gradi di gloria. Perciò i Serafini, sommi nella carità, sono anche sommi nella visione di Dio, e può darsi il caso, se è vero che i beati s'assidono nelle sedi perdute dagli angeli ribelli, che qualche anima beata pareggi gli angeli de' piú alti gradi, quando è certo che Maria Vergine li supera tutti.

IV.

Da ciò segue che parallelo all'ordinamento de' beati è fino a un certo segno l'ordinamento degli angeli, e che i motori de' vari cieli rispondono in qualche modo all'anime ivi allogate, sebbene la dignità angelica e anche il loro grado di gloria restino di un ordine tutto speciale, quantunque non diverso. Per tal modo viene ad essere maggiore anche la rispondenza che il divino poeta pone fra i cieli e i loro motori, ed è il caso di ammettere anche nell'ordine della grazia e della gloria una parità proporzionale nel cielo della Luna, fra gli spiriti mancanti e gli Angeli, in Mercurio fra gli attivi e gli Arcangeli, in Venere fra gli amanti ed i Principati, nel Sole fra i sapienti e le Podestà, in Marte fra i forti e le Virtú, in Giove fra i giudicanti e le Dominazioni, in Saturno fra i contemplanti e i Troni, e finalmente nell'ottava sfera fra gli apostoli e i Cherubini; restando i Serafini perchè sovreccellenti tra tutti i cori angelici, i rappresentanti della dignità angelica come superiore all' umana per natura e, se mai, anco per grazia.[1]

Il fondamento di tale relazione Dante lo poté trovare nelle opere di Dionisio, e nei commenti dell'Aquinate inseriti nelle due *Somme* e altrove.

Un'analogia fra gli spiriti mancanti, infimi tra i beati, e il primo coro, degli Angeli, si può vedere in ciò che «infimus angelorum ordo *nullam excellentiam* supra communem manifestationem addit... et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dio-

---

[1] *Summa Theol.*, I, quaest. 108, a. 5 e 6; *Contra Gentes*, l. III, c. 80.

nysius *De caelest. Hier.*, c. 5 ».[1] Agli spiriti operanti di Mercurio rassomigliano gli Arcangeli, i quali, come Mercurio, sono i messaggeri per eccellenza « quasi magna nuntiantes », nell'esecuzione degli angelici ministeri, mirando a un bene individuale « non tamen uni soli utile, sed multis ».[2] Tra gli spiriti amanti e i Principati è piú difficile vedere una relazione:

> Noi ci volgiam coi Principi celesti...
> e sem si pien d'amor che per piacerti
> non fia men dolce un poco di quiete.

Tuttavia, guardando al discorso di Carlo Martello e a ciò che l'Aquinate attribuisce a' Principati, si può additare un nesso fra l'opera di questi angeli e le vicende umane: nesso forse in tal modo velato dall'Alighieri. A' Principati San Tommaso ascrive il governo delle genti e de' regni e le loro mutazioni per loro bene, e tutto quello onde Dante fa ministra e duce la fortuna, una delle intelligenze prime, ordinata da Dio

> che permutasse a tempo li ben vani
> di gente in gente e d' uno in altro sangue
> oltre la defension dei senni umani.[3]

« Et sic, scrive l'Angelico, fondandosi su Dionisio e la Bibbia, *dispositio regnorum et mutatio dominationis a gente in gentem* ad ministerium hujus ordinis (principatuum) pertinere oportet. Instructio etiam eorum qui inter homines exsistunt principes, de his quae ad administrationem sui regiminis pertinent, ad hunc ordinem spectare videtur ».[4] La Fortuna quindi, ministra della

---

[1] *Summa Theol.*, I, quaest. 108, a. 5 ad 1.

[2] *Summa Theol.*, I, quaest. 108, a. 5 ad 4; a. 6; *Contra Gentes*, l. III, c. 80.

[3] *Inf.*, VII, 78-80.

[4] *Contra Gentes*, l. III, c. 80. *Summa Theol.*, l. cit. Cfr. Zanini, *Gli angeli nella Divina Commedia in relazione ad alcune fonti sacre*; Milano, 1908, p. 77.

provvidenza divina nel governo de' regni e nelle loro vicende, è uno degli angeli del terzo coro. Orbene delle vicende del regno di Napoli e della mutazione del suo governo ragiona appunto Carlo Martello, e, dopo essersi allargato con considerazioni piú generali sulla provvidenza divina sempre vincente, dà a Dante, come ultimo corollario, la discordia, ch'è tra la fortuna, « tanto posta in croce pur da color che le dovrian dar lode », e la natura:

> Sempre natura, se fortuna trova
> discorde a sé, come ogni altra semente
> fuor di sua region, fa mala prova.[1]

Anche tra gli spiriti sapienti e le Podestà, benchè l'analogia non sia sí patente, è il caso di tentare un raccostamento. Le Podestà, secondo Dionisio, riguardano l'ordinazione delle cose divine ricevute e trasmesse agli inferiori, per sollevarli a Dio, particolarmente nell'ordine pratico.[2] Estendendo ciò anche al teorico, si può dire che i dottori del Sole trasmettano agl' ignoranti la luce delle divine cognizioni.

Meno forzato è il ravvicinamento degli angeli a' beati, ne' cieli piú alti.

Le Virtú si confanno al cielo di Marte. « Dionysius dicit (*De caelest. Hier*,. c. 8) quod nomen Virtutum significat quamdam virilem et inconcussam *fortitudinem*, primo quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes, secundo vero ad suscipiendum divina; et ita significat quod sine aliquo timore aggrediuntur divina quae ad eos pertinent; quod videtur ad fortitudinem animi pertinere ».[3] E forti appunto son tutti i comprensori del

---

[1] *Par.*, VIII, 139-141.

[2] *Summa Theol.*, I, quaest. 108, a. 5 ad 3.

[3] *Summa Theol.*, l. c. a. 5 ad 1.

quintc pianeta, che pugnarono per Iddio e per la giustizia.

Parimente le Dominazioni convengono nel concetto coi beati giudicanti. « Dionysius dicit (*De caelest. Hier.*, c. 8) quod nomen Dominationum primo quidem significat quandam libertatem, quae est a servili conditione et pedestri subiectione (sicut plebs subiicitur) et a tyrannica oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundo significat quandam rigidam et inflexibilem gubernationem, quae ad nullum servilem actum inclinatur vel ad aliquem actum subiectorum vel oppressorum a tyrannis. Tertio significat appetitum et participationem veri dominii quod est in Deo ».[1]

C'è pure simiglianza fra i contemplativi ed i Troni. Secondo Dionisio e l'Aquinate, « ipsi angeli qui Throni dicuntur, elevantur usque ad hoc quod in Deo immediate rationes rerum cognoscant... nam firmantur per Deum... suscipiunt Deum in seipsis et eum quodammodo ad inferiores ferunt... sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum eum et famulandum ipsi ».[2] Tale è pure la vita de' contemplativi. Dei Troni cosí parla Cunizza:

> Su sono specchi: voi dicete Troni,
> Onde rifulge a noi Dio giudicante ;[3]

concetto ispirato dalla definizione di San Gregorio riportata dall'Aquinate.[4]

---

1 Ivi, ad 2.

2 Ivi, ad 6.

3 *Par.*, IX, 61-62.

4 « Nam Throni dicuntur, secundum Gregorium (*Hom.* 31 *in Ev.*), per quos Deus sua judicia exercet ». I, quaest. 108, a. 6. « Dicuntur Throni, inquantum Deus in eis sedet ut omnia judicans ». *In II Sent.*, dist. 9, quaest. 1, a. 6 ad 4.

Altrettanto chiara è la relazione tra gli apostoli del cielo delle stelle fisse e i Cherubini sovreminenti nell'eccellenza delle cognizioni divine. Perché, scrive l'Aquinate, « nomen Cherubim imponitur a quodam *excessu scientiae*, unde interpretatur plenitudo scientiae, quod Dionysius exponit quantum ad quatuor: primo quidem quantum ad perfectam Dei visionem; secundo quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertio quantum ad hoc quod in ipso Deo contemplantur pulcritudinem ordinis rerum a Deo derivatam; quarto quantum ad hoc quod ipsi, pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiose inalios effundunt ».[1]

Finalmente i Serafini, han naturale relazione con le schiere angeliche del cielo cristallino, e da essi, perché primissimi, tutti gli altri angeli dipendono e partecipano. Eccellenti come sono nella carità, son detti Serafini, dice l'Aquinate sulle orme di Dionisio, « non tantum a charitate, sed *a charitatis excessu*, quem importat nomen ardoris vel incendii... et per hoc significatur actio huiusmodi angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes et totaliter eos per incendium purgantes ».[2]

Oltre alla comparazione degli ordini angelici co' vari cieli, cosa ammessa espressamente dall'Alighieri nel magnifico disegno del suo Paradiso, parla egli nel *Convivio*, d'un'altra rispondenza « ch'è l'ordine de' cieli a quello delle scienze... Alli sette primi rispondono le sette scienze del trivio e del quadrivio, cioè, gramatica, dialettica, retorica, aritmetica, musica, geometria e astrologia. All'ottava spera, cioè alla stellata, risponde la scienza natu-

---

[1] *Summa Theol.*, I, quaest., 108, a. 5 ad 5. Cf. C. Zanini, *Gli angeli nella Divina Commedia in relazione ad alcune fonti sacre;* Milano, Cogliati, 1908, p. 121.

[2] *Summa Theol.*, l. c.

rale, che fisica si chiama, e la prima scienza che si chiama metafisica; alla nona spera risponde la scienza morale; e al cielo quieto risponde la scienza divina, che è teologia appellata ».[1]

L'Alighieri ne dà poscia le ragioni, ma le son ragioni non sappiam donde scovate e attinte. Certo dimostrano l'acutezza del suo ingegno, e quell'abito dialettico, ch'ei dové apprendere col lungo studio posto nella considerazione delle cose e de' sistemi della sua età, quando di tutto s'investigava una ragione, e si spingeva, bene o male, lo sguardo fin là dove si oscurava il senso di verità, e si pigliava piú d'una volta per verità lo sforzo e l'illusione dell'acume proiettante al di fuori le proprie imagini. Tale, e non altro ci sembra l'almanaccar di Dante nel trovar le ragioni dell'accordo tra i cieli e le scienze.

Forse egli stesso s'avvide della poca solidità de' suoi argomenti, e nella *Commedia*, per quanto sappiamo, non rinnovò piú né ricordò tal comparazione. Certo, sarebbe ridicolo il proporre come criterio distributivo de' beati quel delle scienze. Che ha mai a vedere la gramatica cogli spiriti mancanti a' loro voti, e, per tacer d'altro, la musica co' guerrieri di Marte, la scienza naturale cogli apostoli, e la morale cogli angeli? Se il poeta vide una rispondenza tra i cieli e le scienze, non la vide certo tra le scienze ed i beati de' cieli; altrimenti avrebbe assegnata la teologia al Sole, ove sono i teologi, e la musica, se mai, agli amanti di Venere. Ma nel cielo tutti danzano, e il canto pien d'armonia risuona in tutti i cieli fuor del tacito Saturno. Di qui la conseguenza che le scienze poco importano all'ordinamento de' beati e de' cieli, quale il poeta ce la presentò nella terza

---

[1] *Convivio*, II, 14.

cantica, ove il suo silenzio, per questo lato, dice assai chiaro qual fosse il suo pensiero. Anzi pare che espressamente escludesse le scienze dalla scala progressiva dei cieli, dacché tutte le adunò nel Sole, collocandovene i rappresentanti, da quei della gramatica a quei della teologia, chi voglia scorrere le opere de' dottori ivi nominati.

Concludendo, anche l'ordinamento degli angeli ci pare sufficientemente chiarito in sé e in relazione col vero principio ordinatore dei cieli danteschi, qual'è la carità, efficacissima nel rettificare e santificare anche gl'influssi celesti, facendo sprigionare, come da un prisma i bei colori delle virtú.

Capitolo IX.

L'ordine nell'empireo

§ 1. L'empireo. Sue differenze dalle sfere. L'ordinamento dei bambini e l'opinione di San Bonaventura sopra la grazia loro largita. — § 2. Gli adulti, e necessità di una certa rispondenza d'ordine tra le sfere e la candida rosa. — § 3. La disposizione de' beati sulle foglie superiori della rosa. Iniziale ordinamento rispondente a quello delle sfere. Un'opinione della Inguagiato e del Federzoni. Le pretese della matematica. — § 4. Conclusione e schema dell'ordinamento morale del Paradiso.

I.

Ciò che fin qui siamo venuti esponendo, concerne l'ordinamento de' beati nel paradiso, come fu detto, di moto, e la carità di via, sí nell'anime elette al cielo, come negli angeli fedeli. Ci rimane ora a considerare il paradiso di quiete e la carità di patria, vale a dire la rosa dell'empireo, e vedere qual sorta di rispondenza lo riconnetta con le sfere sottostanti dianzi esaminate.

Anzitutto è da osservare che la rispondenza non può essere perfetta, perché non tutti quelli che si trovano

beati nell'empireo, vi salirono, per dir cosí, coi proprî passi, e operando essi stessi con la carità di via. Nella candida rosa le foglie sono, dal mezzo al fondo, occupate da « spiriti assolti prima ch'avesser vere elezioni »,[1] ossia da bambini. I quali perciò non s'incontrano fuori dell'empireo, giú per le scale del divino palazzo, sí solo gli adulti, di cui veramente è il caso di dire che furono in via, e con la carità di via operando e meritando si conquistarono la celeste corona.

Agli adulti dunque soltanto spettano le sedi del paradiso di moto, ossia i sette pianeti e l'ottava sfera, e tanto basta perché i due paradisi non abbiano tra loro almeno da questo lato rispondenza perfetta. Nel paradiso di quiete, c'è qualcosa di piú che non in quel di moto; in quello, non in questo, si raccoglie, come in patria,

quanto di noi lassú fatto ha ritorno.

Non c'è pertanto nelle sette sfere nulla che risponda alla metà inferiore della candida rosa, dove stanno i pargoli, ai quali fu largito grado di grazia e di carità « per nullo proprio merito »; inferiore, certo, a quello di chi per sua elezione cooperò alla grazia di Dio e alla salvezza propria. Se ci dovesse essere una rispondenza, sarebbe d'uopo cercarla sotto la Luna, in qualche altro pianeta che spaziasse fra lei e la terra; ma né allora né poi un tal corpo celeste fu visto mai. Solo, nel ciel delle stelle fisse, dove si raccolgono le schiere del trionfo di Cristo, e « tutto il paradiso, »[2] si può dire che vi convengono anche i pargoli; ma non vi fanno segno alcuno di sé.

Ad ogni modo, se si vuol togliere ogni motivo d'ar-

---

[1] *Par.*, XXX, 44-45.
[2] *Par.*, XXVII, 2.

zigogolare, non si dimentichi qual fosse lo scopo dal poeta prescritto all'intreccio de' suoi tre regni; che fu l'ammaestramento de' vivi, e con la visione delle pene e de' premi « removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis ».[1] E codesti viventi, a cui s'indirizzava Dante, non eran già gl'infanti, non peranco arrivati all'uso di ragione, ma gli adulti, che potevano intendere e considerare le forti cose che metteva in versi. Questo tuo grido, gli dice l'avolo Cacciaguida, farà come il vento

> che le piú alte cime piú percote ;
> e ciò non fa d'onor poco argomento.
> Però ti son mostrate in queste rote,
> nel monte e nella valle dolorosa,
> pur l'anime che son di fama note.[2]

Le piú alte cime e l'anime di fama note non eran certamente i bambini; né da loro, innocentemente vissuti senza infamia e senza lode, poteva il poeta trarre ammaestramento di lode o biasimo per calcare i pravi e sollevare i buoni.

Con pensata ragione mise quindi da parte i bambini nel concepire l'ordinamento de' beati nelle sette sfere. Non doveva però dimenticarli nella candida rosa. E lí infatti di loro abbellisce le infime foglie, e piglia occasione a ragionare de' mezzi di salute prima e dopo la redenzione, specie per loro, e a trattare della differente grazia, secondo cui anche i pargoli innocenti

> locati son per gradi differenti.

A farne piú gradi veramente il poeta si sentí forzata la mano dal disegno delle soglie digradanti, nelle quali

---

[1] *Epistola a Can Grande*, 15.
[2] *Par.*, XVII, 133-138.

non era consentaneo collocare persone senza distinzione di gradi di grazia.

Il fatto è che qui il poeta, forse per accostarsi a San Bonaventura, si stacca dall'Aquinate, a detta del quale tutti i pargoli battezzati, e lo stesso vale de' circoncisi, conseguiscono la medesima quantità di grazia.[1] San Bonaventura invece, sebbene ammetta che comunemente Dio nel battesimo largisce a' pargoli egual grazia, concede però che, non essendo la divina potenza legata al sacramento, può per privilegio speciale dar maggior grazia all' uno che all'altro.[2] Di questo privilegio speciale Dante fece una legge comune, secondo la quale Dio

> le menti tutte nel suo lieto aspetto
> creando, a suo piacer di grazia dota
> diversamente; e qui basti l'effetto;[3]

cioè nei pargoli.

Secondo questa sentenza, anche le inferiori foglie della celeste rosa armonizzano con le superiori, continuandosi in quelle la gradazione che spicca in que-

---

[1] III, q. 69, a 8.

[2] « Aequaliter dat Deus gratiam parvulis in baptismate de lege communi; quia tamen non est ejus potentia alligata sacramento, majorem potest dare uni quam alteri ». — « Dicendum quod gratia mensuratur secundum liberalitatem Dei dantis, non secundum qualitatem suscipientis, nisi de congruo; et hoc secundum quod suscipiens se praeparat, non secundum quod est capax. Quia ergo Deus operatur ibi secundum exigentiam sacramenti et ulterius unus non est dispositus magis quam alter, ideo aequaliter omnibus parvulis dat quantum est de lege communi; quia tamen potestas ejus non est alligata sacramento, non est necesse quod semper det aequaliter, sed potest facere cui vult privilegium speciale ». *In IV Sent.*, Dist. 4, p. 2, a. 2, quaest. 3.

[3] *Par.*, XXXII, 64-66.

ste. E forse un'altra ragione ebbe l'Alighieri d'accostarsi al Dottor serafico, e fu che non tutti i bambini, posto anche che nel battesimo avessero ricevuto lo stesso grado di grazia, si trovarono nelle medesime condizioni rispetto agli altri sacramenti. Si sa infatti come fosse uso ne' primi tempi cristiani, perdurato in qualche luogo anche entro il Medio Evo, di dare, oltre il Battesimo, l'Eucarestia, la Cresima, e talvolta anche l'Ordine a' bambini e ragazzi non peranco giunti all'uso di ragione; e quanto alla Cresima, suole talora il vescovo anche oggidì conferirla agl' infanti ammalati piú o meno gravemente. E poiché i sacramenti producono e accrescono la grazia *ex opere operato*, ne risulta che il bambino, che li abbia ricevuti piú spesso o in maggior numero, avrà piú grazia. Al che pensando non fa meraviglia se diversi gradi di grazia possano riscontrarsi anche nei pargoli innocenti che sono in cielo.

II.

Piú palese però è la gradazione de' beati adulti; ma con qual regola è misurata? C'è lo stesso ordine di gradi contemplati nelle otto sfere, oppure il poeta ha voluto ritenerne solo lo schema generale, e variarne a suo piacimento i contorni e i colori per dar una novella tinta di varietà al suo paradiso?

Se della celeste rosa la metà inferiore, soggiorno dei pargoli innocenti, brilla di tant'ordine che

> senza mercè di lor costume,
> locati son per gradi differenti,
> sol differendo nel primiero acume,

come mai il divino poeta dové o poté rimanersi dallo stabilire un'ordinata gradazione nella parte superiore, dove ciascun beato trova posto per merito proprio e quindi con piú patente ragione e diritto a quella corona di giustizia, che Dio, giusto giudice, mentre nei

meriti nostri premia i suoi doni, ha predeterminato di concedere a chi lo serve? Se sta il gran principio della beatitudine che

> del vedere è misura mercede
> che grazia partorisce e buona voglia:
> cosí di grado in grado si procede;

perché mai di grado in grado alla mercede non risponderanno le foglie piú ampie e alte della rosa dell'empireo?

Quando cosí non fosse, converrebbe dire che l'Alighieri avesse usato due pesi e due misure nell'ordinamento della candida rosa, sicché il criterio della grazia differente già applicato a' bamboli non valesse piú per gli adulti, contro tutto quello che la dottrina de' padri e de' teologi altamente afferma e il poeta stesso per confessione esplicita accetta.

Vuolsi dunque ammettere una certa rispondenza ed armonia tra i cieli inferiori ed i gradi dell'empireo. Né questa è la storiella dell'araba fenice, come vuole il Ronzoni. Perché, chi voglia veder ben addentro nell'arte e nel pensiero dantesco, troverà che la ragione delle poche generalissime linee, onde è disegnato l'anfiteatro della rosa celeste, sta nella cognizione quasi perfetta che il poeta si avea già acquistato de' beati per le loro apparizioni fuori dell'empireo: tantoché ad *assommare perfettamente* il suo cammino, gli basta poi *volar con gli occhi* per quel giardino,[1] e veder seduti a' loro posti e nella parvenza umana coloro, di cui già prima avea nelle sfere loro convenienti e sotto il velo di fulgori imparato a ponderare il merito e la beatitudine.

Non lo avea forse la sua guida, fin dal primo cielo, ammonito che le anime gli s'eran mostrate là giú per

---

[1] *Par.*, XXXII, 94-97.

far segno della beatitudine concessa alla perfezione della loro vita spirituale?

Egli pertanto, non avea d' uopo d'altre parole per intender la distribuzione de' beati per le foglie della candida rosa. Quella sfera celestiale o spirituale, dalla minore alla maggior salita, non gli era piú ignota, dacché il linguaggio e l'ammaestramento delle cose sensate o apparizioni crescenti degli spiriti avea già parlato a lui ampiamente in tutte le sottostanti sfere; nè è da supporre che l'alunno non avesse ciò inteso o inteso altra cosa, quando si fe' dire da Beatrice:

> cosi parlar conviensi al vostro ingegno;
> però che solo da sensato apprende
> ciò che fa poscia d'intelletto degno.

E volle dire, al trar de' conti, che oltre il linguaggio delle parole volanti, ci ha quello de' fatti e delle cose, e che, per far intendere al lettore l'ordinamento de' beati nel paradiso, egli avea come mezzo oggettivamente piú conforme a natura, e artisticamente piú vario e parlante, eletto il linguaggio luminoso delle apparizioni beate.[1] E questa è la ragione, perchè, diversamente da quel che avea fatto nell'Inferno e nel Purgatorio, nel Paradiso non ispese un canto a spiegarcene la struttura morale. Solo rispetto ai differenti gradi de' pargoli in-

---

[1] Anche il Parodi, nel suo lodato studio, citato e inserito nel volume dedicato a P. Raina, scrive (p. 926) della terzina famosa di *Par.*, IV, 37-39, in cui al *celestiale* sostituisce *spirituale:* « Io intendo in modo che mi pare ovvio: questi spiriti si mostrano a te nella sfera corporea della Luna, non non perché vi abbiano vera sede, ma per darti un segno sensibile — cioé sotto determinazioni parziali — di quella che è la verità intelligibile: che essi, fra tutti gli spiriti che vedrai d'ora innanzi negli astri, sono quelli che nelle sfere spirituali dell'empireo tengono il più basso grado di beatitudine, ossia di merito ».

nocenti gli rimaneva una difficoltà da chiarire, un dubbio da sciogliere; e lo sciolse per bocca di Bernardo che gli fa breve lezione sulla grazia;[1] pago del resto, quanto agli altri beati ch'ebber vere elezioni, d'averne fin dall'esordio proposto il sicuro criterio distributivo, e di qua e là piú o meno apertamente accennarlo, e chiarirlo, quasi voglioso che le cose, non il suo verso, parlino al nostro ingegno.

Il perché, se v'ha difficoltà nell'armonizzare pienamente quel che Dante vede fuori dell' empireo con quel tanto che dentro vi descrive, ciò non vuol dire che debbasi negare ogni armonia e rispondenza, e molto meno capovolgere e scombuiare l'ordine certo per quel che pare incerto e duro a spiegare. Che se il linguaggio de' cieli sottostante non suona cosí esplicito da togliere ogni dubbio, come avrebbe fatto quel della parola, non cessa perciò d'essere un linguaggio esprimente i gradi di beatitudine, e un *visibile parlare*, che di cielo in cielo va divenendo piú e piú chiaro e determinato fino alla somma luce dell' empireo.

III.

Nell' empireo, invece di sette o otto, troviamo piú di mille soglie, sempre piú ampie quanto piú s' innalzano dal fondo della rosa. E s' intende *soglie* per gradini sovrapposti gli uni agli altri, non per seggi allogati fra loro lateralmente in linea circolare.[2]

Ancor qui però c'è una distribuzione ordinata, certo, secondo il criterio fondamentale della carità e della

---

[1] *Par.*, XXXII, 49-84.

[2] Cfr. E. Proto in *Giornale dantesco*, XVIII (1910) p. 65 e segg.

grazia, ma con la giunta di un altro sottocriterio speciale, che, per usare una buona distinzione del Parodi, si può dire non quantitativo, ma qualitativo, qual è quello di chi credette in Cristo venturo, e di chi in Cristo venuto. Maria, la Vergine Madre, umile ed alta piú che creatura, sta nel seggio piú glorioso fra le due divisioni, e sotto di lei gradualmente Eva, Rachele, Sara, Rebecca, Giuditta, Rut e altre donne ebree, fino alle bambine ebree, che certo, come giustamente si suppone, continuano pe' gradi dal mezzo in giú.[1] Di fronte a Maria, e diametralmente opposto, sta il Battista, maggior del quale, non sorse niuno fra i nati di donna; e sotto di lui Francesco, Benedetto e Agostino e molti altri gran personaggi fino ai bambini battezzati. Il posto del Battista sopra i fondatori monastici ha ragione, piú che nell'essere stato il precursore il primo modello degli anacoreti con la sua vita menata nel deserto, nell'appartenere egli alla schiera de' privilegiati con doni straordinarii, di cui s'è parlato nella sfera ottava.

Il semicerchio a destra di Maria è piú nobile di quel di sinistra, e però Dante vede alla destra di lei San Pietro, San Giovanni Evangelista, e alla sinistra Adamo e Mosé; e analogamente alla destra di Giovanni Battista, che è poi la sinistra di Maria, Sant'Anna, e dall'altro lato, Santa Lucia, la quale pertanto riesce alla destra di Maria. Beatrice siede con l'antica Rachele, cioè a destra di lei, dalla parte di chi credette in Cristo venuto, e quindi nel terzo seggio in linea retta sotto San Pietro.

Per trovare una certa rispondenza fra le sette sfere, e le sedi de' beati nella candida rosa, si può osservare che Dante nomina sotto Giovanni Battista i

---

[1] *La costruzione del Paradiso dantesco* in *Fanfulla della Domenica*, 5 dicembre 1908.

fondatori di religioni, Francesco, Benedetto, Agostino, i quali, come contemplativi, spettano al cielo piú alto di Saturno. Che se si ricordi come il Battista spetti alla classe de' sovreminenti in carità, e come le soglie della rosa siano piú di mille, non si penerà ad ammettere che i tre fondatori nominati sembrano appartenere ad un'altra classe disposta non su una sola, ma su parecchie delle mille soglie. Se poi alcuno obbiettasse che cosí agli apostoli e a quelli che, come il Battista, per privilegi di grazia li rassomigliano, rimarrebbe solo la prima soglia, sarebbe non difficile né fuori del caso il rispondere che i privilegiati, giust'appunto perché tali, non hanno da essere tanto numerosi quanto una delle altre classi inferiori, non essendo il privilegio legge comune, ma esenzione o favore speciale. Anche nelle corti terrene i sovreminenti per dignità e favori sono assai pochi. Tanto piú che nella singolarità di un'unica soglia risplende meglio la singolarità dei doni, e dei privilegi, tutti eccelsi, non sí però che la differenza di dignità o di uffizio non permetta una certa varietà, entro i limiti della medesima eccellenza.

Donde nasce che, come nell'orientazione della rosa il seggio di Maria, sebbene situato nella stessa soglia, è per dignità maggiore di quel del Battista, cosí vengono a essere maggiori anche i seggi adiacenti; e però tra «i gran patrici di questo imperio giustissimo e pio,

> quei due che seggon lassú piú felici,
> per esser propinquissimi ad Augusta,
> son d'esta rosa quasi due radici,[1]

cioè Adamo e Pietro.

E su questo punto, ci troviamo d'accordo col Pa-

---

[1] *Par.*, XXXII, 116-120.

rodi che si domanda: « Il sedere sulla linea di confine e l'occupare quest'altri seggi piú cospicui al fianco di Maria e poi del Battista, che sono il primo e il secondo vertice della mistica rosa, non sarà indizio, nell'intenzione del poeta, di un merito alquanto maggiore, e quindi di alquanto maggiore beatitudine, anche rispetto agli altri compagni d'un medesimo semicerchio? ».[1]

A questa piú esimia schiera de' beati, la Inguagiato nel suo studio sopra la candida rosa, assegna, « oltre il cerchio supremo, anche il secondo, perché in questo si trova Eva, laddove nel primo è Adamo; essi progenitori dell'umana famiglia, appartengono allo stesso ordine d'idee, il quale dev'essere rappresentato intero in una plaga... A questo modo apparterrebbe all'ultima plaga anche San Francesco col suo scanno nel secondo cerchio; e ragionevolmente anche San Domenico scelto con lui da Dio a sostenere la barca di San Pietro ».[2] Di buon grado si potrebbe accogliere questa sentenza, oltreché per le ragioni addotte a sostegno, perché non è il caso d'insistere troppo nelle divisioni aritmetiche della candida rosa, e ancora perché si potrebbe dire che, per essere Eva tanto vicina a Maria, non sarebbe fuori dei limiti estremi dell'eccellenza propria del primo cerchio. Ma a questo sembrerebbe opporsi la parola stessa dell'Alighieri, che le assegna il secondo seggio. Diciamo *sembrerebbe*, perché il seggio, ch'è ai piedi di Maria, potrebbe per eccezione pareggiare il primo al suo fianco, quando si pensi che l'Augusta del cielo, sebbene situata nel primo giro, ha un seggio per dignità piú privilegiato, anzi unico; onde dice il poeta che

---

[1] *Fanfulla della Domenica*, 5 dicembre 1908.
[2] In *Giornale dantesco*, II (1895), p. 466.

quella pacifica orifiamma
nel mezzo s'avvivava, e d'ogni parte
per egual modo allentava la fiamma.[1]

Anche Eva pertanto sarebbe *propinquissima ad Augusta,* come prima fra le altre donne. Tanto piú che, mentre il Battista siede tra due donne, Anna e Lucia, Maria invece, che gli sta di fronte, ha ai fianchi quattro uomini, da un lato Pietro e Giovanni, Adamo e Mosé dall'altro; e la donna che a lei fa corona piú davvicino è appunto Eva.

Si potrebbe quindi dire che il poeta, nell'ordinare nel primo giro della rosa gli uomini e le donne, da ambo i lati di Maria cominciasse con uomini piú perfetti per finir con dónne fino a raggiungere di qua Anna, e di là Lucia, sedute ai fianchi del Battista; ma Eva, ch'è *tanto bella* e la prima della schiera muliebre digradante sotto di lei, la collocasse ai pié di Maria, per non rimandarla, volendola porre nel primo giro, a un seggio orizzontale troppo lontano dal centro piú luminoso del paradiso. Per questa considerazione, nel secondo giro, ai pié di Maria, sarebbe seduta Eva, non perchè secondo posto, ma perché per una donna è il piú vicino a Maria, e però il piú eccelso dopo quel degli uomini che le siedono dallato. Il posto di Eva sarebbe insomma esso pure un posto privilegiato, come quel di Pietro e di Adamo; il che non varrebbe per i seggi degli altri beati seduti sui due semicircoli dello stesso grado; onde San Francesco non sarebbe da annoverarsi, come vuole la Inguagiato, coi privilegiati della prima soglia.

Né senza fondamento si farebbe questa eccezione per Eva, madre de' viventi nell'ordine di natura, come Maria è madre dei viventi nell'ordine della grazia, quando si pensi all'analogo simbolo dell'altre due ra-

---

[1] *Par.,* XXXI, 127-130.

dici della grazia e della natura, Pietro e Adamo, che seggono a canto a Maria.

Che se ciò ad alcuno non garbasse, non vi insisteremo, perché, anche per lasciar Eva nel secondo posto, e considerarla come fuori della schiera suprema, c'è una buona ragione, non ignota certo all'Alighieri; ragione, la cui sostanza sarebbe che la grazia riacquistata da Eva, dopo la colpa, non fosse arrivata a pareggiare quella riavuta da Adamo. S'aggiunga inoltre che, sebbene, considerata la condizione della persona piú perfetta, il peccato del primo uomo fu piú grave di quello della donna, pure, nel medesimo genere di superbia, onde ambedue peccarono, peccò la donna piú gravemente dell'uomo quanto alla specie: primo, per essersi insuperbita di piú, credendo, a differenza d'Adamo, *esser vero,* quanto il serpente aveva detto intorno al divenire simili a Dio; poi, per aver suggerito la colpa all'uomo, e peccato contro Dio e contro il prossimo; e infine, perché l'uomo ebbe l'attenuante d'aver consentito alla colpa, come osserva Sant'Agostino, per una certa amichevole e naturale benevolenza verso la donna.[1]

Checché si pensi, quel che par chiaro nell'ordinamento della candida rosa sí è la distinzione tra il Battista e i tre santi che gli stan sotto, quantunque anche qui vi sia una certa analogia, come già fu accennato, tra il genere di vita menata dal Battista nel deserto, e quella monastica di Francesco, Benedetto e Agostino, sicché parrebbe che il Battista fosse il primo di una fila omogenea di personaggi graduati secondo uno stesso concetto. Maggiore tuttavia è la separazione derivante dall'eccellenza, onde il Battista sovrasta agli altri santi per attestato di Cristo stesso, che diceva niuno esser

---

[1] San Tommaso, II-II, quaest. 163, a. 4.

nato di donna piú grande di lui. Il Battista dunque spetta alla schiera de' sovreminenti; e i tre beati a lui sottostanti, Francesco, Benedetto ed Agostino, alla schiera de' contemplativi, ch'è il grado massimo della perfezione non privilegiata.

Se in fila sotto questi oppure al fianco loro gli altri, che seggono giù di giro in giro, siano fondatori di ordini religiosi, come Bernardo e Domenico, benché si possa supporre, il poeta non dice. L'aver nominati quei tre contemplativi, che sarebbero della settima sfera, bastava forse perché noi di lí arguissimo il processo iniziale di un ordinamento tanto quanto simile a quello apparso nelle otto sfere, ma distribuito in piú di mille soglie. Quante poi di queste soglie spettino all' una o all'altra classe dei beati, se ne abbian meno le superiori, e, via via piú le inferiori per compensare il restringersi che fanno i semicircoli digradando, o perché siano piú numerosi i beati inferiori, è difficile determinare, né basta il calcolo o il raziocinio, senza il fondamento, che qui vien meno, della poesia dantesca.

Incertissimo infatti è il punto donde muove il Federzoni a stabilire che la fila delle sette donne, iniziantesi da Maria, sia formata di sette gradi: il 1º con *Maria e San Giovanni Battista;* il 2º con *Eva e San Francesco;* il 3º con *Rachel e San Benedetto*, eminenti in temperanza sotto l'influsso di *Saturno;* il 4º con *Sara e Sant' Agostino*, eminenti in prudenza sotto l'influsso di *Sole;* il 5º con *Rebecca*, esimia in giustizia sotto l'influsso di *Giove;* il 6º con *Giuditta*, ch'ebbe gran fortezza sotto l'influsso di *Marte;* e il 7º infine con *Ruth*, priva di virtú eminenti, sotto l'influsso o della *Luna* o di *Mercurio* o di *Venere*.[1] Contro siffatto

---

[1] *Studi e diporti danteschi;* Bologna, Zanichelli, 1902, p. 292-293.

ordinamento, con tutte le sue belle ragioni, stanno, tra le altre,[1] due gravissime difficoltà: l'una, che i gradi o soglie o foglie della candida rosa non sono giusto sette, ma *piú di mille*, secondo il poeta; l'altra, che, pure in quei sette il Federzoni muta l'ordine degl'influssi dei pianeti, e quindi delle classi dei beati, ponendo il Sole tra Saturno e Giove, invece che tra Marte e Venere.

Si può, di nuovo, osservare che Francesco, Benedetto ed Agostino appaiono cronologicamente disposti come inventori di regole monastiche per l'Occidente, e quindi personaggi di perfezione contemplativa. E parimente, lasciando pur da parte Eva per le osservazioni fatte sopra, delle altre donne situate sotto di lei, Rachele è un notissimo simbolo della vita contemplativa, e quelle che seguono non sembrano meno contemplative, se solo si eccettui un momento Giuditta, per l'aria di donna forte o giudicante che le viene dall'uccisione di Oloferne, perché in fin de' conti ha anch'essa piú del monastico che non l'altre, chi ripensi a quel che dice la Scrittura della sua vita privata.[2] È dunque il caso d'affermare col Parodi che tutte le donne, sotto Eva spettano alla classe dei contemplativi, e, quando si volesse includervi anche Eva, ci sarebbe pure qualche ragione, non foss'altro, per essere ella stata il prototipo di Matelda[3], che, a detta di molti dantisti,

---

[1] Cfr. D. Ronzoni, *I fondamenti dell'Ordinamento morale della D. C.*; Monza, 1906, p. 115.

[2] « Erat autem Iudith relicta ejus (Manassis) vidua jam annis tribus et mensibus sex. Et in superioribus domus suae fecit sibi secretum cubiculum, in quo cum puellis suis clausa morabatur; et habens supra lumbos suos cilicium, jejunabat omnibus diebus vitae suae, praeter sabbatum et neomenias et festa domus Israel ». *Iudith*, 8, 4-6.

[3] Cfr. il mio lavoro: *La Concezione del Purgatorio dantesco*; Roma, 1906, p. 40 e segg.

simboleggia nell'eccelso giardino la vita contemplativa.

Da questo principio ognun vede come sulla gradinata della candida rosa le sfumature della beatitudine, per usar le belle parole del Parodi, diventano piú di mille, e « poco meno che infinite, quasiché Dante avesse pensato che come non v'è uomo al mondo in tutto simile ad un altro uomo, cosí non v'è al cospetto di Dio merito umano in tutto uguale ad un altro merito ».[1] Quindi è che dai vaghi e pochi tratti generali tracciati dal poeta voler dedurre i minimi particolari del disegno dell'empireo, per farlo combaciare con l'ordinamento delle sfere, non solo è impresa fallita, ma impossibile. « Eppure, continua il Parodi, molti dantisti hanno creduto di poter impostare una specie di calcolo delle proporzioni fra questo paradiso infinitamente vario nei gradi della sua beatitudine e i pochi gradi del paradiso simbolico! È singolare questa propensione dei dantisti ad abbandonare quanto piú spesso è possibile il campo della poesia per quelli delle scienze esatte. Qui Dante aveva prese tutte le sue precauzioni per dissuadere ognuno dal considerare il paradiso superiore come un inutile multiplo dell'inferiore; ma l'acutezza matematica dei dantisti è cosí grande che contro di essa non c'è precauzione che basti ».[2]

Non val dunque la pena d'indugiarci a cercar maggiori punti di contatto fra le sette sfere e le mille soglie. S'ammetta pure una proporzione generale, ma non si cerchi di quanti gradi ella sia. Perché se le soglie quanto sono piú basse, tanto piú diventano minori, e quindi di minor numero di seggi, a parità di numero, i

---

[1] In *Fanfulla della domenica*, cit.

[2] Ivi.

beati della sfera della Luna dovrebbero occupare piú soglie che non quelli del Sole e di Saturno o estendersi su nelle vicine. Tuttavia non si può ammettere quella parità, giacché, come sopra s'è accennato, sono assai piú coloro, che si contentano degl' infimi gradi della vita spirituale che non quelli che salgono ai sublimi, per le grandi difficoltà, onde la carne, il mondo, il demonio sogliono inceppar la voglia di chi imprende a seguir Cristo piú davvicino.

Per queste considerazioni, l'ordinamento della rosa celeste non può varcare i limiti dell'ossatura iniziata dalle parole di Bernardo a Dante, e bisogna restar paghi di quelle poche tracce di analogia con l'ordinamento de' pianeti, che risultano dai principii generali e dall'identità delle persone, come Pietro, Giovanni Evangelista e Adamo occupanti posti analoghi a quell'altezza in che appaiono nelle sfere. Questo è quel piú, di cui si può esser persuasi; benché non siano da disprezzarsi i lodevoli tentativi di miglior assetto, fatti da valenti dantisti, per meglio accordare i due paradisi.

IV.

Si può dunque conchiudere che, la disposizione dell'empireo ha una rispondenza generale e, nelle linee maggiori, anco particolare co' cieli inferiori. In questi e in quello si dispiega l'ordinamento della società de' santi; con la differenza però che ne' diversi pianeti, conforme al suggerimento dell'Angelico, è raffigurato il moto verso la santità fatto da' beati; e nell'empireo la loro quiete, della quale è un preludio il soffermarsi e il raccogliersi di tutte l'anime nell'ottava sfera delle stelle fisse, come ivi giunte da diversi punti di par-

tenza ad uno stesso termine e luogo di felicità finale, senza però confondere le proprie schiere e le proprie danze con le altrui, ma serbando ognuna nell'accolta di tutte una distinta e particolare carola.

Resta che, a maggior chiarezza della cosa e aiuto del lettore, riassumiamo in uno schema l'ordinamento morale fin qui studiato.

SCHEMA DELL'ORDINAMENTO MORALE DEL PARADISO

Criterio distributivo de' beati: teologico o formale — filosofico - astrologico o materiale

		teologico o formale		Luna / Cielo	Influenza dei pianeti	Virtù	Spiriti		
Carità	di via (Paradiso in moto)	Carità incipiente (via purgativa)	facoltà indistinte.	Luna (Angeli)	Instabilità	Amor del buon proposito (dono del timor iniziale)	*Mancanti* (desid. di conservar se stessi).	laici	sovr. Costanza; sudd. Piccarda
		proficiente (via illuminativa)	nell'opera	Mercurio (Arcangeli)	Arti	Prudenza (dono del consiglio)	*Attivi vani* (desid. di agire per la fama).	laici	sovr. Giustiniano; sudd. Romeo
			nella volontà	Venere (Principati) [Fortuna]	Amore	Temperanza' (dono del timor casto)	*Amanti* (desid. di diletti).	laici	sovr. Carlo Martello; sudd. Raab
			nell' intelletto	Sole (Podestà)	Scienza	Zelo di dottrina (dono della scienza)	*Sapienti* (desid. delle ricchezze della mente).	cherici	teol. S. Tommaso; gram. Donato
		perfetta (via unitiva)	nell'opera	Marte (Virtú)	Coraggio	Fortezza (dono della fortezza)	*Militanti* (desid. di agire per valore).	laici	sovr. Carlo Magno; sudd. Cacciaguida
			nella volontà	Giove (Dominazioni)	Giudizio	Giustizia (dono della pietà)	*Giudicanti* (desid. di governo).	laici	sovr. Traiano; sudd. Rifeo
			nell' intelletto	Saturno (Troni)	Solitudine	Unione mistica con Dio (dono dell' intelletto)	*Contemplanti* (desid. di contemplar la verità).	monaci	erem. Pier Damiano; cenob. Benedetto
		eccedente o perfettissima	facoltà unite	Stelle fisse (Cherubini)	Sempiternità	Zelo apostolico (Dono della sapienza)	*Apostoli e Protoparente*	Pietro, Giacomo, Giovanni. Adamo.	
				Ciel cristallino (Serafini)					

di patria (Paradiso in quiete) . . . . Empireo (Dio . . . .

- Carità umana secondo i gradi di grazia
  - Bambini
    - soglie infime
      - sinistra: Ebrei circoncisi
      - destra: Battezzati
  - Adulti
    - soglie inferiori
      - Eva, Rachele, Sara, Rebecca, Giuditta, Rut
    - soglia suprema
      - sinistra: Adamo, Mosè, Anna
      - centro: Maria, Giov. B.
      - destra: Pietro, Giov. E., Lucia
- Carità angelica secondo i gradi di natura
  - I 9 cori degli angeli volanti per la rosa

Come conclusione di queste laboriose ricerche, e studi, ci pare risulti manifesto a luce meridiana, una volta di piú, non solo il sublime concepimento dell'Alighieri, ma anche e specialmente la profondità della sua scienza teologica e l'acuta sua indagine filosofica e astrologica, di cui, con finissimo accorgimento artistico, trasfuse nel Paradiso il sugo piú sostanziale, cosí da fare della terza cantica, come la dice il Parodi, « la cantica cosmologica della Divina Commedia, la Somma poetica del medioevo platonico, aristotelico, teologico ».[1]

Poeta ragionatore e calcolatore, alta fantasia senza ludibri di fantasmi, artista dominatore della lingua, cui, dove non gli rispondesse, plasmava ad imagine del suo pensiero, poggiò ardito alle piú alte cime della poesia e della sapienza, librandosi siccome aquila sopra l'uno e l'altro giogo di Parnaso, verso i piú sublimi e larghi orizzonti del mondo medievale ed eterno.

Nella valle dolorosa è il pittore impareggiabile delle fosche tinte; nel sacro monte lo scultore insuperato del dolore anelante al gaudio; nelle sfere del cielo l'architetto mistico della corte celeste, quantunque al suo immenso edificio sia fondamento la creta della vetusta idea, cui era per frantumare il martello di Copernico e di Galileo.

Ma se stava per disparire il suo Sole coi cieli di cristallo, se doveva perire l'umano di lui, ancor vive il suo *eterno*,[2] e la sua fede. Il dogma cristiano, che l'aveva sorretto per tutto il sacrato poema, onde s'era fatto per piú anni macro, nell'ultimo canto, come di cigno morente, culmina e sfolgoreggia dell'immensa luce inaccessibile del mistero, e impenna l'ali verso i beni in-

---

1 In *Studi* cit. dedicati a P. Raina, p. 932.

2 G. Zanella, *Ode a Dante Alighieri.*

defettibili alla speranza dell'affaticato poeta, che desiste, poetando,

come all'ultimo suo ciascuno artista.[1]

Nel centesimo canto, mentre cessa tutta la visione, la divina epopea si chiude nell'inno al Bene ultimo, meta di tutti gli umani desiderii, a Dio uno e trino, Divina Potestate, Somma Sapienza e Primo Amore, la cui giustizia impera nella città dolente, la cui misericordia disacerba il monte della purgazione, la cui liberalità dilata il gaudio dell'empireo. Qui, nel centesimo canto riecheggia l'inno del centesimo anno, l'anno del giubileo di Bonifazio, che chiudeva quel secolo, e aveva rischiarato l'orizzonte della visione oltramondana a tutto il popolo cristiano e a Dante, che, richiamato, come ogni altro pellegrino della città santa, ai gravi pensieri della vita futura, pensò, come nessun altro, di ridirli in rima eterna, augurandosi infine di ritornare con l'anima, non nella abborrita valle del peccato o sul mesto monte della penitenza, ma — e certo non gli dové fallire la speranza — al cielo della gloria,

a quel devoto
trionfo, per lo quale io piango spesso
le mie peccata e il petto mi percoto.[2]

Penitenza, pianto, trionfo: ecco il frutto spirituale raccolto dal poeta nella visita meditabonda dei tre regni oltramondani; frutto spuntato nell'uscire d'inferno a riveder le stelle, cresciuto col farsi puro e disposto a salire alle stelle, maturato e conseguito con la molt'anni sospirata pace nell'ineffabile allegrezza del contemplare

l'Amor che muove il sole e l'altre stelle.

---

[1] *Par.*, XXX, 33.
[2] *Par.*, XXII, 107-108.

FINE.

INDICE

DEI NOMI E DELLE COSE NOTABILI

CONTENUTE NE' DUE VOLUMI

INDICE-SOMMARIO

—

PARTE II.

L'ordine del Paradiso dantesco.

SUPERIORUM PERMISSU